Historia
M·Í·N·I·M·A

La inquisición

GABRIEL TORRES PUGA

EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MÍNIMA DE LA INQUISICIÓN

Colección Historias Mínimas

Director
Pablo Yankelevich

Consejo editorial
Soledad Loaeza
Carlos Marichal
Óscar Mazín
Erika Pani
Francisco Zapata

HISTORIA MÍNIMA DE LA INQUISICIÓN

Gabriel Torres Puga

EL COLEGIO DE MÉXICO

272.209
T6937h

Torres Puga, Gabriel, 1976-
Historia mínima de la inquisición / Gabriel Torres Puga. – 1a ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, 2019.
319 p. : il., mapas ; 21 cm. – (Colección Historias Mínimas).

Incluye bibliografía.

ISBN 978-607-628-982-2

1. Inquisición – Historia. I. t. II. Ser.

Historia mínima de la inquisición
Gabriel Torres Puga

Primera edición: octubre de 2019

D.R. © El Colegio de México, A. C.
Carretera Picacho-Ajusco núm. 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
14110, Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-628-982-2

Impreso y hecho en México

Creative Commons

A mis estudiantes que
saben hacerse preguntas

SUMARIO

Agradecimientos 15

Introducción 17

1
Orígenes del oficio: los cátaros de Languedoc 25
El combate a la herejía antes de los inquisidores 25
Valdenses y cátaros 30
Manuales de inquisidor: las reglas de un oficio 35
Registros sobre el catarismo 38

2
Del oficio medieval a la Inquisición española 41
Otras inquisiciones durante la Edad Media 41
Tolerancia y conflicto en la Península ibérica 44
Una nueva institución para un viejo oficio 49

3
"Historias paralelas": judaizantes y moriscos en Portugal y España 55
La expulsión de los judíos de Castilla y Aragón 55
La expulsión de judíos de Portugal 59
Presión sobre los moriscos 63

4
La Reforma: un nuevo enemigo 67
Humanistas y reformistas 67
Renovación intelectual y reforma luterana 69
Inquisiciones en Austria, Países Bajos y Francia 72
Erasmistas, alumbrados y la Inquisición española 76

5
La Inquisición de Roma 81
La Congregación de la Inquisición universal 81
La Inquisición romana y el Concilio de Trento 84
La bula *Si de Protegendis* *85*
Censura de libros 87
Los procesos de Bruno y Galileo 90

6
Intolerancia religiosa en un mundo confesional 93
Los grandes autos contra luteranos 93
El modelo "tridentino" 98
¿Inquisición en ámbitos no católicos? 100

7
Blasfemia e idolatría en el Nuevo Mundo 107
Inquisición de frailes evangelizadores 107
Persecución de la idolatría 110
Inquisición episcopal en Nueva España 113
Inquisición episcopal en América del Sur 116

8
Los nuevos tribunales y comisarías en América y Asia 119
Los tribunales de México, Lima y Cartagena 120
Inquisición contrarreformista 122
Inquisición en Brasil 126

Inquisición en Goa y Filipinas 130
Inquisiciones en el mundo indígena 131
Mestizos, negros, mulatos 136

9
Viejas obsesiones: judaísmo y brujería 139
Persecución y migraciones conversas antes de 1580 140
La persecución después de la unión de las coronas 143
Un caso de dimensión mundial 146
El perdón de 1604 148
Un paréntesis: la persecución de la brujería 150

10
Persecución y transformaciones del judaísmo en el siglo XVII 153
Una época de tensiones 153
Las grandes décadas de persecución en América 156
El judaísmo perseguido en Portugal después de 1640 159
Casos de asimilación, resistencia y "rejudaización" 161

11
La praxis de los sistemas inquisitoriales 167
Sospecha y secreto 167
Los sistemas inquisitoriales 172
Las redes de apoyo 176
Edictos generales y particulares 178

12
Un proceso de herejía en el siglo XVIII 183
Denuncia 183
Autodenuncia 185
Interrogatorios y pesquisas 186
Testimonios adicionales en La Habana y Puebla 188

Testimonios adicionales en México 189
Acusación fiscal 189
Calificación 189
Votación y arresto del reo 190
Audiencias de oficio 192
Segunda calificación y acusación en capítulos 195
Respuesta del reo a la acusación 195
Consulta y votación definitiva 197
Auto de fe 197
Reclusión y penitencia: ¿otro tipo de tormento? 199
Segundo proceso 201
Segundo auto de fe, relajación y quema en la hoguera 202

13
Reyes e inquisidores 205
¿Moderación de la intolerancia al protestantismo? 206
Inquisición y política de Estado 209
Del ideal de armonía a la crisis sucesoria en España 213
Jesuitas, jansenistas y regalistas 215
La Guerra de Sucesión española 217

14
Reformas regalistas 221
Macanaz y Giudice 221
El modelo de la nueva Inquisición siciliana 225
Inquisidores y jesuitas 227
La gran reforma a la Inquisición portuguesa 230
La reforma incompleta en España 232

15
El desafío de la Ilustración 237
¿Ilustración o Ilustraciones? 237

"Novatores" o ilustrados en el mundo ibérico 242
Límites inquisitoriales 245

16
Lectores, filósofos y revolucionarios 249
Prohibiciones contra libros franceses 249
¿Decadencia inquisitorial? 253
Olavide y otros castigos ejemplares 257
El miedo a la revolución 259

17
Herida de muerte 263
Presiones napoleónicas sobre los sistemas inquisitoriales 263
Los primeros años del nuevo siglo 269
Supresión de los sistemas inquisitoriales 272
La crisis de la Inquisición en América 276

18
Un final lento y contradictorio 279
La supresión por las Cortes de Cádiz 279
Restauración y crisis final 283
La supresión definitiva en Portugal e Italia 286
La última restauración, sólo en España y sólo de nombre 288

Cronología 293

Bibliografía mínima 299

AGRADECIMIENTOS

Este libro de síntesis histórica se debe, en gran medida, al apoyo del Seminario de Historia de la Iglesia, coordinado por Pilar Martínez López Cano y Francisco Cervantes, en el que tengo la fortuna de participar desde hace varios años. Mi agradecimiento es para ellos y los demás integrantes: Antonio Rubial, Enrique González, Iván Escamilla, Jessica Ramírez, Leticia Pérez Puente, Óscar Mazín, Rodolfo Aguirre, Tere Álvarez Icaza y Olivia Moreno. Sus comentarios críticos y generosos a los avances que mes con mes presentaba en el seminario consiguieron lo que en varios momentos pareció imposible.

Extiendo mi agradecimiento a Pablo Yankelevich, editor de la colección de Historias Mínimas, por la confianza en el proyecto y sus consejos para afinarlo; a Juan Pedro Viqueira, a Susana Bastos Mateus y a los dictaminadores de este texto, por su lectura inteligente y las sugerencias bibliográficas; a mis asistentes Carmina Pérez y Mariana López, que me auxiliaron en la revisión, a John Chuchiak y a Linda Arnold, por compartirme generosamente índices documentales y expedientes digitalizados y a varios queridos colegas con los que he podido debatir y aprender sobre temas inquisitoriales: Estela Roselló, Gerardo Lara, Jaqueline Vassallo, Andrea Cicerchia, Miguel Rodrigues, Bruno Feitler, Natalia Silva Prada, Solange Alberro, Roberto Breña, Emilio la Parra, José Luis Quezada y Carlos Mejía.

Dedico este libro a los estudiantes que me han acompañado en los distintos cursos que he impartido sobre tema inquisitorial, la mayoría en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad

Nacional Autónoma de México (UNAM), y también en El Colegio de México. Sus preocupaciones y reflexiones han sido de gran importancia para elegir los temas y pensar en el lector al que dirigía mis palabras. Esta obra tiene el anhelo de llegar a un público general, pero confieso que escribí pensando en mis estudiantes de licenciatura, a los que no siempre les es fácil introducirse a la historiografía que respalda los temas que les interesan. Espero que este libro les sirva para hacerse nuevas preguntas y mantener viva la curiosidad que, como bien saben, es la fuente de toda investigación.

Cabaña de Tlalpan,
marzo de 2019

INTRODUCCIÓN

La palabra *inquisición* hace pensar automáticamente en la Inquisición española: la controvertida institución que se fundó a finales del siglo XV para juzgar los delitos de fe y que fue modelo de otras inquisiciones en el mundo católico. Sin embargo, varios siglos antes de que esa fundación ocurriera, la inquisición ya era una actividad e incluso un oficio.

En realidad, el término *inquisición* alude a dos cosas distintas, si bien relacionadas. Primero, a un modo de actuación judicial —la *inquisitio* del mundo romano— que a partir del siglo XIII se empleó en el mundo católico con el fin de combatir la herejía. Esta "inquisición", en tanto actividad, será escrita aquí con minúscula.

Segundo, a las instituciones que adoptaron ese nombre en el mundo católico y que tuvieron características relacionadas con las estructuras de gobierno que las hicieron posibles. En este último sentido, institucional, escribiremos con mayúscula "Inquisición española" o "Inquisición portuguesa" para aludir a dos grandes sistemas inquisitoriales, y también "Inquisición de Goa" o "Inquisición de Sevilla", para referirnos a tribunales específicos.

En distintas épocas y lugares los inquisidores, casi siempre eclesiásticos, tuvieron conciencia de esa doble condición. Por un lado, entendían que pertenecían a un sistema inquisitorial específico que debía lealtad al monarca y que estaba organizado con una estructura específica y reglas particulares. Por otro lado, compartían un oficio de carácter universal, que tenía el propósito de conservar la unidad religiosa. La historia común de esa actividad los distinguía de otros tribunales, los vinculaba a la cabeza espi-

ritual de la Iglesia católica y los hermanaba con otros tribunales inquisitoriales en cualquier parte del mundo, lo que les permitió intercambiar información y cooperar entre sí en diversos momentos. Ello explica también por qué, a pesar de las diferencias de cada institución o sistema inquisitorial, hubo grandes semejanzas en su actividad, así como en los fenómenos que ésta generó.

La exaltación del oficio inquisitorial contribuyó a dar la idea de que esa actividad formaba parte consustancial de la Iglesia católica. La devoción en torno a san Pedro Mártir, el inquisidor de Verona, o al beato Pedro de Arbúes, el inquisidor de Zaragoza, servía para recordar a dos mártires que habían sido asesinados en el desempeño de su "santo oficio". Sin embargo, la noción de unidad también tuvo un sentido opuesto. La idea de que "la Inquisición" era una sola institución omnipresente y temible fue alimentada por quienes no deseaban ver la creación de nuevos tribunales. Solían referirse a *la Inquisición* como símbolo de la intolerancia y del fanatismo religioso, como si fuese un mismo monstruo cuyos tentáculos buscaban oprimir al mundo católico. En una investigación sobre la "invención" de la Inquisición española, Doris Moreno ha reconstruido la larga historia de un combate de representaciones entre la imagen poderosa y a la vez misericordiosa que la institución quería mostrar de sí misma y la imagen igualmente poderosa, pero terrorífica con que la pintaban sus adversarios, sobre todo en los países protestantes.

Esas representaciones contradictorias en la propia actividad de los sistemas inquisitoriales: en la eficiencia y en los límites de los tribunales, y finalmente en la memoria de la inquisición hasta nuestros días, persistieron mucho después de la desaparición de las instituciones inquisitoriales y del abandono de la práctica inquisitorial. A la larga tradición literaria contra la Inquisición se sumó en España el encarnizado debate sostenido en las Cortes de Cádiz en 1813, que sentó las bases de la polémica inquisitorial a lo largo de todo el siglo XIX y las primeras décadas del XX. Duran-

te ese tiempo, fue casi imposible encontrar investigaciones que no cayeran en la apología o en la denostación de la institución. Sin embargo, siempre conviene recordar la notable aportación de Henry Charles Lea a la historia de la Inquisición española y a lo que él consideraba sus antecedentes medievales. Sus notables estudios mostraron que la ecuanimidad y la comprensión de la documentación eran posibles, aun cuando el autor asumiera explícitamente su postura liberal y crítica del catolicismo.

Parte de la mitología construida sobre *la Inquisición* fue una reacción al control que guardaban los tribunales inquisitoriales sobre su información. El "auto de fe" era el elemento crucial de su actividad, porque sólo en ese momento se hacían públicos los procesos que en los meses o años anteriores se habían seguido en secreto; en una plaza o una iglesia principal, se leían las causas para edificación del auditorio, desde luego, se leían como los inquisidores querían que se dieran a conocer: sin mencionar el nombre de los testigos, señalando la gravedad de los delitos y subrayando la misericordia y benignidad con las que había actuado el tribunal. Cualquier otra versión o interpretación de lo sucedido era susceptible de ser castigada. Los testigos juraban guardar el secreto de lo que habían declarado y sus nombres se ocultaban al acusado. A éste se le ocultaba el nombre de sus acusadores y se le obligaba a jurar el secreto de cuanto hubiera visto o entendido durante su paso por el tribunal. Todos los ministros, dependientes y eclesiásticos relacionados con la institución debían hacer lo mismo y comportarse con absoluta discreción en todo lo que tuviese que ver con la actividad inquisitorial. Debido a ello fue natural que las críticas a ésta estuviesen relacionadas con filtraciones de información o con los relatos que algunos reos fugitivos lograron publicar en otros países.

Descontando la actividad de las primeras décadas en Castilla, los registros inquisitoriales solían ser muy prolijos. La obsesión por el detalle era esencial, pues el procedimiento dependía más de la fuerza de testimonios fidedignos y coincidentes, y menos

de los argumentos que pudiera dar un acusado. Por lo mismo, los tribunales eran muy conscientes de la utilidad de sus archivos y de la necesidad de preservarlos ocultos. Sólo en ocasiones muy especiales dejaban ver sus expedientes a individuos externos a la institución y por ningún motivo los prestaban o permitían que secretarios ajenos los copiasen. Ese celo por preservar su preciado secreto ha dejado un legado ambivalente: la documentación inquisitorial es riquísima, pero sólo donde se ha conservado. Las pérdidas han sido enormes y hay periodos de actividad en numerosos tribunales de los que prácticamente no se sabe nada.

La destrucción de archivos inquisitoriales ha sido muy grave y a veces premeditada. Por ejemplo, después de la supresión de la Inquisición de Sicilia, su archivo fue incendiado por órdenes del virrey y con la aprobación del inquisidor decano, con la intención de evitar el posible descrédito de las familias distinguidas de la isla. Con un argumento semejante, el Congreso de Perú decidiría medio siglo después la destrucción de las causas de fe del archivo del tribunal de Lima. Otros archivos perecieron en contextos de guerra. Los documentos de los tribunales de España (con excepción de Toledo, Cuenca y Valencia) y de otras partes de Europa se perdieron, se disgregaron o se destruyeron por completo o casi por completo durante la invasión francesa o durante las pugnas entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX.

Los investigadores actuales se nutren de repositorios documentales muy importantes, pero en un grado de conservación muy desigual: el archivo de la Congregación del Santo Oficio de Roma, abierto en 1997 después de una larga gestión promovida por historiadores, ha permitido recuperar una historia de las inquisiciones establecidas en Italia bajo la tutela de Roma. Sin embargo, la pérdida documental de ese fondo es inmensa y pocas veces puede suplirse con la información diseminada en archivos episcopales y regionales. Mucho más completos son los fondos documentales de Portugal, pues se conservan los archivos de sus tres

tribunales peninsulares (Lisboa, Évora y Coimbra), así como el del Consejo supremo. Las fuentes producidas por el tribunal de Lisboa son particularmente importantes para documentar la inquisición en Brasil, donde no hubo un tribunal, sino visitas y actividad de comisarios. En contraste, el archivo del tribunal de Goa, que tenía jurisdicción sobre las posesiones y enclaves portugueses en el oriente asiático, fue destruido por una decisión de la Corona portuguesa antes de que se suprimiese el sistema inquisitorial.

En España se conserva el rico fondo del Archivo del Consejo de la Suprema Inquisición, al que se han incorporado los documentos (siempre incompletos) de los tribunales de distrito, como Cuenca y Toledo. La información es muy rica y, sin embargo, parcial, pues la mayor parte de los archivos de tribunales desapareció por completo, como el del tribunal de Corte, como se llamaba al que funcionaba en Madrid. En América los archivos de los tribunales de Lima y Cartagena también han desaparecido, pero el de México es probablemente el que mejor se conserva de cuantos hubo en toda la monarquía española, e incluye documentación de Centroamérica y Filipinas. Finalmente, en distintos archivos episcopales de todo el mundo ha aparecido documentación inquisitorial dispersa y en ocasiones muy rica, como la que se encuentra en Canarias o la que apareció en el archivo diocesano de Nápoles hace algunas décadas.

A pesar de esta riqueza, la recuperación de casos inquisitoriales no siempre se hace de manera crítica o relacionada con la historia del tribunal que los produjo. Como afirma Henry Kamen, uno de los más importantes historiadores de la Inquisición española, es irónico que la exploración de los archivos inquisitoriales haya servido muchas veces para reforzar la idea que las inquisiciones, y sobre todo la española, quisieron dar de sí mismas: la de "una institución apoyada sólidamente por el poder del Estado, capaz de inspirar terror a la población […] y de controlar los actos, las creencias, las lecturas e incluso los pensamientos de las personas".

Los tribunales inquisitoriales cuidaban su imagen ante el público, sobre todo en la celebración de los autos de fe, así como lo que escribían y consignaban en sus archivos. De ahí que la documentación requiera siempre una dosis de escepticismo, de crítica y sensibilidad, para evitar caer en explicaciones simples; no para entender qué buscaba *la Inquisición*, sino qué perseguían y cómo trabajaban, en particular, los inquisidores y otros actores de una Inquisición específica, en una coyuntura determinada. Las fuentes inquisitoriales documentan no sólo la capacidad de coerción de los inquisidores, sino también sus miedos e intenciones, cambiantes al compás de las mudanzas que, a su vez, experimentaban la sociedad, la Corona y la Iglesia.

Los expedientes inquisitoriales, por lo tanto, no son fáciles de entender. Aunque los historiadores quieran estudiar sus fondos para rescatar la voz de los reos, de los marginados y disidentes, a menudo tienen que aceptar que los documentos, por más detallados y verosímiles que parezcan, ofrecen una interpretación incompleta y sesgada de la realidad. El investigador italiano Carlo Ginzburg se percató de que los historiadores que trabajan con este tipo de documentación se encuentran casi siempre en una posición incómoda, "por detrás de los hombros de los inquisidores", a menudo distantes de los reos; conscientes de que éstos últimos sólo pueden "responder" a las preguntas que les hicieron en el marco de un proceso. Los historiadores tienen la necesidad, por lo tanto, de estudiar las características específicas y coyunturales por las que atravesaba cada institución inquisitorial para entender mejor los procesos que llevaban a cabo, y, al mismo tiempo, tienen el reto de aventurar búsquedas o interpretaciones que trasciendan las limitadas miras de los inquisidores.

De los muchos temas relacionados con la inquisición, los estudios sobre la persecución del judaísmo por parte de los tribunales inquisitoriales fueron particularmente prolíficos en el siglo XX y siguen haciendo aportaciones muy novedosas a la historiografía.

Si en un principio los historiadores solían ceñirse a identificar a las "víctimas" de los tribunales, desde hace unas décadas discuten las distintas caras y actores de la intolerancia, así como los fenómenos de resistencia, adaptación y transformación tanto cultural como religiosa. Las historias de vida de algunos conversos, sobre todo portugueses, permiten estudiar, además, fenómenos de migración y adaptación alrededor del mundo. La diversificación de los temas históricos en las últimas décadas ha hecho que las fuentes inquisitoriales cobren interés para investigaciones muy diversas. Hace unas décadas, el propio Ginzburg se sorprendía de que los documentos inquisitoriales hubiesen sido despreciados por los estudiosos de la brujería; hoy resultan imprescindibles para ellos, y gracias a la importante investigación de Gustav Henningsen sobre una polémica persecución de brujas en el País Vasco podemos entender las contradicciones y complejidades de ese tipo de procesos.

Los archivos inquisitoriales atraen la atención de historiadores interesados en fenómenos religiosos, culturales, sociales y políticos, en buena medida, por la densidad informativa de sus expedientes. La posibilidad de reconstruir historias particulares ha cautivado a los practicantes de la microhistoria; pero las investigaciones no se interesan únicamente en los reos, sino también en los denunciantes, en los testigos, en los comisarios inquisitoriales, en los confesores que recomendaban acudir al tribunal del Santo Oficio; es decir, en todos los sujetos sociales que de uno u otro modo se veían afectados por la actividad inquisitorial.

El empeño que varios tribunales pusieron en seguir la pista a denunciados o penitenciados (por judaísmo, por bigamia o por otros delitos) dio a los sistemas inquisitoriales un carácter mundial que ha llamado poderosamente la atención en los últimos años. Para el historiador François Soyer se trata de un aspecto que apenas comienza a explorarse y que puede deparar muchas sorpresas a los investigadores. Una historia con dimensión mundial, como la que propone este autor, podrá empezar a hacerse

en la medida en que aceptemos las pretensiones universales de la actividad inquisitorial y asumamos la intolerancia religiosa como un fenómeno mundial con características locales.

"La Inquisición" se convirtió en el símbolo por excelencia de la intolerancia religiosa, que se manifestó en guerras, masacres y juicios realizados con parámetros distintos. La tortura y las llamas fueron parte de la historia de la actividad inquisitorial, como lo fueron también de otras manifestaciones de autoridad y justicia. La crueldad atribuida a los tribunales inquisitoriales debe considerarse en relación con las prácticas de otros sistemas judiciales y otras expresiones de intolerancia religiosa, incluso fuera del ámbito católico. Se ha demostrado hasta el cansancio que los tribunales inquisitoriales no eran particularmente crueles y que solían tener arraigo en las poblaciones devotas; eran simplemente los sistemas de vigilancia religiosa que funcionaban en estados confesionales, donde el rey entendía que era su obligación proteger a la Iglesia y también su seguro contra revueltas y divisiones políticas. En pocas palabras, la posibilidad de hacer inquisición no dependía de la crueldad de los inquisidores, sino de la intolerancia arraigada en la Corona, en el clero y en la sociedad. La inquisición funcionaba en la medida en que la Iglesia en su conjunto fomentaba el ideal de una sola religión y el odio al hereje. Estudiar la actividad inquisitorial puede ser, por lo tanto, un buen camino para reflexionar sobre los fenómenos generados por la intolerancia.

Al mismo tiempo, el estudio de la inquisición dentro de las sociedades católicas puede mostrar los límites, fisuras y transformaciones del control religioso. Así lo ha hecho Stuart Schwartz, por poner un solo ejemplo, al estudiar las expresiones populares de tolerancia religiosa a lo largo de los siglos. Los expedientes inquisitoriales pueden ser, por lo tanto, un medio para explorar la excepcionalidad de algunos individuos y también las transformaciones de los fenómenos religiosos, culturales, sociales y políticos en gran escala.

I
ORÍGENES DEL OFICIO: LOS CÁTAROS DE LANGUEDOC

La intolerancia religiosa surge de una relación peculiar entre la religión y el poder. El paso del cristianismo de una serie de creencias perseguidas a una religión que aspiraba a ser universal (católica) fue un proceso íntimamente vinculado a las transformaciones del poder político. Bajo el auspicio del Imperio Romano de Oriente, los primeros concilios buscaron la unidad y la estabilidad del cristianismo; fijaron dogmas y proscribieron algunas creencias con el nombre de "herejías".

La persecución de estos fenómenos dependió siempre de la voluntad de emperadores y reyes, como ocurrió en Europa a partir del año 1000, más o menos al tiempo que se revitalizaba la autoridad central de la Iglesia en Roma. En el siglo XIII, ante el desarrollo de varios movimientos religiosos en Europa, el papa buscó la manera de unificar el combate a la herejía y el resultado fue la inquisición, como una actividad peculiar y con carácter pontificio. Desde un principio su objetivo fue el combate a la herejía en un sentido amplio, pero se centró particularmente en la erradicación del "catarismo" en la región conocida como Languedoc, al suroeste de Francia.

EL COMBATE A LA HEREJÍA ANTES DE LOS INQUISIDORES

Casi trescientos años después de la muerte de Jesús, con el apoyo del emperador romano, en el oriente de Europa los obispos

y prelados de la cristiandad comenzaron a reunirse en concilios. La intención era unificar las creencias y rituales que variaban de un lugar a otro. Se buscaba la unidad de la Iglesia y para ello era necesario establecer los dogmas o principios de fe en los que había consenso. Para esa época el cristianismo se había esparcido por todo el viejo Imperio, rechazando el politeísmo y las ceremonias paganas, pero imponiéndose a la vez sobre cultos preexistentes, a los que transformaba y de los que adoptaba algunas de sus características.

Para la época del emperador Constantino, el cristianismo había dejado de esconderse. Por el contrario, muchas autoridades locales tenían fuertes vínculos con los líderes espirituales de esa religión dispersa en Europa, Asia y África. El propio emperador (que aún no se convertía al cristianismo) vio en esa religión dinámica la oportunidad de renovar el Imperio romano. Para ello, sin embargo, era indispensable dar unidad a la Iglesia, que hasta entonces no tenía una cabeza, sino tantas como obispos había en la tierra, aunque algunos ya reconocían la primacía del obispo de Roma.

El primer concilio ecuménico (es decir, con carácter universal) de obispos cristianos fue convocado por el propio Constantino y se celebró en el palacio imperial de Nicea en el año 325. A partir de entonces, los concilios cristianos buscaron acuerdos en las interpretaciones de distintos pasajes de los Evangelios, así como en las prácticas rituales. Al realizar esta tarea, los obispos querían fijar los límites de la ortodoxia cristiana, estableciendo las interpretaciones *verdaderas* o *buenas* de la religión y proscribiendo las opiniones *falsas* o *erradas*. La "herejía", palabra de origen griego que podía interpretarse como "elección" o "preferencia", sirvió para referirse a la actitud de quienes, tras ver derrotadas sus doctrinas en esos grandes concilios doctrinales, elegían o preferían continuar en ellas, oponiéndose conscientemente a las ya declaradas verdades de fe.

Obviamente, los "herejes" no se asumían como tales, sino como mejores o verdaderos cristianos. La identificación de la herejía, por tanto, dependió siempre de la definición de la propia ortodoxia. En el Concilio de Nicea, por ejemplo, una mayoría de obispos condenó las doctrinas de Arrio, un eclesiástico que sostenía que Dios y el Hijo de Dios no podían ser la misma persona y que había convencido de ello a numerosos obispos del norte de África y del Mediterráneo oriental. Arrio, presente en el Concilio, fue expulsado, y su doctrina, el "arrianismo" fue declarada herejía. Puede decirse, por lo tanto, que la herejía existía en la medida en que se le prohibía y perseguía, lo que sólo podía ocurrir cuando existía una doctrina consensuada y respaldada por una autoridad política. Sin el poderoso apoyo que ofreció Constantino en el 325, las autoridades eclesiásticas no hubieran sido capaces jamás de ejercer la suficiente presión para condenar el arrianismo. Mucho menos para expulsar a sus últimos adeptos, como ocurrió más tarde, en tiempos del emperador Teodosio.

Desde la condena de Arrio, otras doctrinas disidentes fueron prohibidas dentro del Imperio. Por ejemplo, las corrientes de pensamiento "gnóstico", que sostenían diversas variantes de la religión, fueron consideradas heréticas por creer en más libros sagrados de los que habían sido considerados parte del corpus cristiano. El emperador Teodosio fortaleció el carácter oficial del cristianismo decretando graves penas contra los herejes, incluida la de muerte. La herejía era claramente un delito que preocupaba al emperador, pues afectaba a la iglesia en su sentido de *comunidad*, en un momento en que el emperador cifraba en esa unidad la estabilidad del propio Imperio. Paradójicamente, poco después de que Teodosio asumiera esta actitud beligerante, que lo colocaba a la cabeza de *su* iglesia, el Imperio se dividió y la parte occidental se transformó radicalmente a raíz de las invasiones germánicas. Las disposiciones y penas contra la herejía (expulsión y pérdida de bienes) subsistieron en el Imperio de Oriente, bajo el mandato

del emperador Justiniano, y quedaron registradas en su famoso código, que serviría de modelo a varios reinos de Europa surgidos tras la caída del viejo Imperio de Occidente. En ellos prevaleció el principio de que los obispos debían identificar y condenar la herejía para que el príncipe cristiano pudiera cumplir con su obligación de prohibirla y castigarla severamente en sus dominios.

La ausencia de fuentes hace imposible saber cómo se investigó y castigó la herejía en los reinos europeos durante varios siglos. Por ello, existen interpretaciones distintas sobre la aparición súbita de movimientos heréticos en Francia alrededor del año 1000. Varios historiadores han explicado la presencia de estas herejías como consecuencia de la entrada de predicaciones del Medio Oriente, y han querido ver en ellas el germen de la que un siglo después sería conocida como "catarismo". Por el contrario, otros dan más importancia a las raíces europeas y suponen que estas herejías tuvieron elementos de disidencia propios, que encontraron un terreno fértil en una época de críticas constantes a la Iglesia. En cualquier caso, el desarrollo de las ciudades y la mayor comunicación entre ellas favoreció la difusión de estas opiniones, críticas o heréticas.

Las dudas sobre esta cuestión tienen que ver con la precaria y contradictoria información de las crónicas de la época, que no permiten entender cuál era la lógica interna de muchas de estas llamadas "herejías". Por otro lado, si recordamos que la "herejía" sólo existe como tal cuando una autoridad la reconoce y juzga, es probable que un repentino brote de herejías diga mucho de los cambios en la Iglesia y no sólo de la sociedad. Estos movimientos religiosos surgieron precisamente cuando la Iglesia católica, protegida por Francia, que era el reino más poderoso de Europa, experimentaba una reforma interna para corregir los abusos del alto y del bajo clero.

Uno de los principales historiadores de esta época, Richard Moore, sostiene que "la herejía es, por definición, el rechazo a una exigencia de reconocimiento hecha por una autoridad eclesiásti-

ca". Y esto es precisamente lo que documentan las crónicas del año 1000: desobediencia a la Iglesia, más que herejías con rasgos bien definidos. El hereje Leutard del pueblo de Vertus se oponía al pago del diezmo, pero los cronistas que narraron su historia no consideraron conveniente explicar cuáles eran los "discursos tan inútiles y falsos" con los que había retado a la Iglesia. Se limitaron a decir que, cuando el obispo lo interrogó, Leutard renunció a sus creencias, aceptó la retractación y acabó suicidándose, después de que el pueblo le dio la espalda.

Los mecanismos para detectar estas herejías no estaban reglamentados ni obedecían a un principio claro. Las fuentes de la época sugieren que los obispos hacían interrogatorios directos y apresurados, tal vez dando demasiada credibilidad a los sujetos que denunciaban. En algunos casos, los obispos podían imponer penas espirituales (la obligación de dar una limosna o hacer una peregrinación, por ejemplo), pero en otros, las autoridades reales o locales se hicieron presentes para respaldar a los obispos y castigar con la muerte a los culpados.

Esto es lo que ocurrió en el caso de una herejía promovida por dos eclesiásticos renombrados de Orleans. Aunque algunos historiadores no descartan la influencia externa, es probable que la doctrina de los "herejes" estuviera relacionada con las discusiones que en aquella época se sostenían en universidades y colegios, pues los eclesiásticos disidentes habían logrado reunir a un grupo numeroso de eclesiásticos y nobles letrados. Según una crónica, un señor feudal llamado Aréfast se encargó de realizar la investigación, con la anuencia del rey de Francia y con el auxilio de un sacristán de Chartres. Para ello se fingió discípulo de los herejes de Orleans, aprendió sus errores y participó en sus reuniones y ceremonias. Cuando los dos principales inculpados fueron presentados ante una junta de obispos presidida por el rey, el testimonio de Aréfast fue decisivo para castigarlos. Según el mismo relato, el obispo de Beauvais encaró a los eclesiásticos disidentes y trató de convertir-

los, pero éstos se mantuvieron firmes en sus creencias. Una vez depuestos de sus ropas clericales por los obispos, el rey Roberto Piadoso ordenó que se abrieran las puertas de la iglesia para que la multitud los matara. Después, los cuerpos fueron arrojados a una hoguera. El cronista añadió que la reina de Francia usó su propio báculo para arrancar un ojo a uno de ellos, que alguna vez había sido su confesor.

El rigor ejercido para castigar la herejía coincidió con una época de efervescencia religiosa, de guerra y reacomodos políticos. El ideal de Cruzada, proclamado en varios momentos para combatir al infiel en Tierra Santa, alimentó el discurso contra las herejías que podían brotar o estar escondidas en la Europa cristiana. No es raro, pues, que comenzaran a manifestarse también actitudes opuestas a las minorías religiosas, particularmente contra los judíos, cuya presencia había sido tolerada hasta entonces. Según el historiador Michael Frassetto, la equiparación del judío con el hereje, como amenaza de la cristiandad, comenzó precisamente en el siglo XI y creció en los siglos subsecuentes. Por otro lado, no toda la violencia discursiva y social estaba relacionada con razones religiosas. El historiador David Nirenberg sostiene que en la Europa de esos siglos hubo numerosas "comunidades de violencia" que estigmatizaron a los grupos aparentemente peligrosos para la sociedad y codificaron su rechazo. Los discursos de letrados y las medidas de gobierno contra leprosos, por ejemplo, resultan en ciertos casos sumamente cercanos a los discursos y medidas que se empleaban contra la herejía.

VALDENSES Y CÁTAROS

Algunas expresiones de reforma en la Iglesia no fueron condenadas como herejías, a pesar de su similitud con otras que sí lo fueron. La comparación clásica es la del movimiento franciscano

con la herejía de los valdenses o seguidores de Pedro Valdo. Este último fue un rico comerciante que se despojó de sus riquezas para encabezar un movimiento de pobreza, inspirado en el cristianismo primitivo. Su movimiento, rechazado como herético en el siglo XII, no era muy distinto al que encabezaría Francisco de Asís unas décadas más tarde. La condena de Valdo hizo que sus seguidores no sólo quedaran fuera de la Iglesia sino que se fueran apartando cada vez más en sus prácticas y doctrinas. El movimiento de Francisco, en cambio, consiguió rebasar la oposición inicial de la Iglesia y conseguir la aprobación del papa para convertirse en una orden religiosa. Así, mientras un movimiento fue reprobado como herejía, el otro se consagró en el mundo católico con la leyenda de santidad que unos años más tarde elaboró san Buenaventura.

Mucho más importante fue la herejía conocida como catarismo, que se esparció en el siglo XII por el centro de Europa hasta encontrar una gran acogida en el condado de Toulouse, al sur de Francia. Se trataba de una herejía muy distinta de las expresiones de crítica a la Iglesia, pues tenía tintes maniqueos y características semejantes a las de los antiguos gnósticos. Los cátaros creían en un dualismo mitigado, en el que suponían que lo terreno había sido obra del Diablo y que Jesucristo no podía haber encarnado en un cuerpo material; los "perfectos" eran los líderes espirituales de esta comunidad, cuyos miembros cumplían con una serie de rituales para ser considerados "buenos cristianos" y distinguirse de los que consideraban "malos", por seguir la interpretación equivocada de la Iglesia católica.

Los historiadores todavía discuten a qué se debió el éxito de los cátaros, también llamados albigenses u occitanos, por haberse establecido en la región de Albi o de Languedoc. Es probable que el descuido en las prédicas y los abusos de los sacerdotes tuvieran mucho que ver. También es cierto que una gran parte del campesinado ignoraba o entendía mal los principios del cristianismo y no

tuvo tantos reparos en admitir las prédicas de los cátaros. Pero lo que parece haber sido definitivo es el apoyo de la élite feudal, que vio en ese movimiento un medio para consolidar su autoridad y marcar distancia del reino de Francia. Cuando el papa, los obispos y el rey de Francia comenzaron a prestar atención al fenómeno heterodoxo, éste era admitido abiertamente en la región e incluso protegido por el conde de Toulouse.

En un gran Concilio celebrado en Tours, el papa Alejandro III exigió tomar medidas drásticas y ordenó a los obispos que frenaran la herejía, vigilando a toda su grey y prohibiendo a los cristianos, bajo pena de excomunión, cualquier trato con los herejes. La presión del pontífice y del propio rey de Francia hicieron que el conde de Toulouse aceptara combatir la herejía en sus dominios. A regañadientes, permitió que los monjes cistercienses predicaran en la región y enseñaran a la población a identificar y repudiar a los herejes. Al mismo tiempo, aceptó castigar a estos últimos con penas temporales y confiscación de bienes, para lo cual se harían listas de sospechosos que, a su vez, serían interrogados por los obispos. Estas primeras medidas aumentaron la tensión social en el condado y las suposiciones de que el conde de Toulouse seguía protegiendo el catarismo. La situación pronto condujo al conflicto. El Tercer Concilio de Letrán (1179) autorizó combatir a los albigenses mediante una Cruzada semejante a las que se hacían para combatir a los moros. Deseoso de frenar la inminente invasión, el conde de Toulouse, Raymundo VI, se comprometió a erradicar la herejía, pidió perdón por sus errores y omisiones, repudió a su esposa por estar vinculada a los cátaros, se sometió a una humillación y prometió comportarse como cristiano obediente, pero no consiguió que el papa lo pusiera al frente de la Cruzada, que pronto adquirió características de una conquista francesa sobre Toulouse.

El asesinato de un legado pontificio en 1209 propició el inicio de la campaña militar bajo el mando de Simón de Montfort.

En nombre de la religión católica y del rey de Francia, los Cruzados se enfrentaron con los ejércitos del condado y de muchos señoríos que se defendieron durante varios años. Al calor de una guerra devastadora, los líderes de la Cruzada castigaron poblados enteros y ordenaron la ejecución sumaria de hombres y mujeres acusados de ser los "perfectos" o líderes de la herejía. La muerte de Montfort durante el fallido sitio de Toulouse evitó la destrucción del condado, pero no su anexión a Francia. El nuevo heredero, Raymundo VII, puso fin a la guerra en 1229 tras sellar una paz humillante con el rey de Francia. Entre otras cosas, se comprometió a permitir la actividad de eclesiásticos enviados por Roma para predicar, castigar y erradicar la herejía.

Estos tres propósitos habían sido el punto medular del IV Concilio de San Juan de Letrán, celebrado en 1215 con una concurrencia inusitada. Patriarcas, primados, más de 400 obispos y unos 800 abades y priores dieron cuerpo a una asamblea ecuménica en la que se establecieron los puntos básicos para renovar el cristianismo, perseguir la herejía y reconstituir una iglesia vulnerada. El desafío principal era el de los cátaros en Toulouse, pero el Concilio siempre habló de la herejía, como si fuera un mal general que podía darse en cualquier lado. Advertían también el peligro de los valdenses y de otros grupos que predicaban en las mismas regiones donde había existido el catarismo. Para los teólogos, tanto unos como otros representaban una amenaza a la pureza de la religión y a la unidad de la Iglesia.

Uno de los puntos importantes del concilio fue la confirmación de la orden de predicadores, fundada por Domingo de Guzmán con la intención específica de predicar el evangelio en las regiones donde la herejía se había esparcido. Otro fue el modo en que los obispos debían actuar contra ésta. El Concilio dispuso que la tarea de los obispos, como jueces en la materia, era hacer una *inquisitio* para buscar e investigar a los sospechosos de herejía, imponer penas a los culpables y entregar a los reincidentes a las

autoridades seculares para que éstas les aplicasen la pena correspondiente. La *inquisitio* se refería simplemente a un procedimiento excepcional, previsto por el derecho romano para investigar y juzgar casos graves, como delitos de Estado. No requería de acusador y a veces ni siquiera de denunciante formal (aunque podía haberlos), y las pruebas se justificaban con las declaraciones juradas y confrontadas de testigos idóneos. Hasta ese momento no se había establecido un procedimiento judicial concreto para actuar en causas de herejía.

Es probable que desde 1231 los obispos organizaran los primeros tribunales de "inquisición" en la región de Toulouse, pero muy pronto el papa Gregorio IX consideró que el nombramiento de jueces inquisidores debía recaer en él y no en los obispos, así que comenzó a delegar su autoridad en varios individuos de la orden de santo Domingo. Un concilio provincial celebrado en Narbona (1235) ratificó la autoridad de esos *inquisidores*, llamados desde entonces *apostólicos*, porque recibían directamente la autoridad del papa.

Los misioneros dominicos tenían las aptitudes idóneas para la tarea inquisitorial: cultivaban el estudio y la argumentación; ejercían la prédica en la región, y tenían un ideal de unidad religiosa donde no cabía la disidencia. Santo Tomás, el máximo teólogo de la orden, apuntalaría el principio de que los herejes no podían ser tolerados. A pesar de lo anterior, no debe pensarse que sólo hubo inquisidores dominicos. El papa podía delegar la facultad al eclesiástico que juzgase más apropiado para desempeñar una tarea que requería argucia y conocimientos teológicos, y en muchos casos hubo obispos que realizaron inquisiciones con autorización pontificia. Así actuaría, por ejemplo, el obispo y monje cisterciense Jacques Fournier (después electo papa Benedicto XII), quien coordinó las indagatorias y juicios de herejía en su diócesis de Pamiers con el auxilio de los inquisidores apostólicos. La información más completa del catarismo procede precisamente de los

registros de Fournier y corresponde a su etapa terminal, en las primeras décadas del siglo XIV. En esos años, cuando la herejía cátara se extinguía inexorablemente, los inquisidores pusieron su mayor esfuerzo en detectar a los últimos perfectos y evitar un renacimiento; también pusieron más atención en la manera de anotar y guardar registros. Los documentos que sobreviven sugieren que la inquisición, que originalmente era sólo un procedimiento judicial, se había convertido para entonces en un oficio.

MANUALES DE INQUISIDOR: LAS REGLAS DE UN OFICIO

La inquisición surgió como una actividad normada por una serie de disposiciones de Concilios ecuménicos y locales, bulas de papas y órdenes reales que se contradecían o corregían unas a otras. Con la intención de dar más orden y sentido a su actividad, varios inquisidores elaboraron catálogos de leyes y manuales de procedimiento, como lo hicieron Bernardo de Gui y Nicolau Eymeric. Este último, inquisidor en el reino de Aragón, compuso en 1376 el tratado más completo de su género: un *Directorium Inquisitorum* que integraba las bulas y constituciones papales, los acuerdos conciliares y cuantas leyes canónicas y temporales se habían dictado para combatir la herejía. Para elaborarlo el autor echó mano del derecho romano; revivió los decretos del emperador Teodosio contra los herejes, y afirmó que se mantenía vigente la obligación de los príncipes de castigar la herejía. Pero lo más importante es que incorporó también las enseñanzas que había legado la práctica inquisitorial. A diferencia de otros manuales, Eymeric no pensaba en sus sucesores inmediatos sino en los futuros inquisidores del orbe católico. Su intención era perpetuar el oficio, con los ejemplos que ofrecía la experiencia acumulada por más de un siglo.

Algunos consejos de Eymeric tenían que ver con los pasos elementales que debía seguir un inquisidor. Éste debía comenzar por

presentar al rey o al señor correspondiente la delegación de facultades apostólicas (es decir, del papa) para inquirir; después, le solicitaría su apoyo material y de fuerza, recordándole su obligación de conservar la religión y las sanciones que podría recibir en caso de rehusarse, como la excomunión. Acto seguido, el inquisidor debía presentarse ante el obispo correspondiente, quien tendría la obligación de dejarlo actuar en libertad. Con todos estos apoyos, el inquisidor se presentaría ante otras autoridades inferiores, civiles y eclesiásticas, para recordarles frecuentemente su obligación de cooperar, pero evitando recurrir, en la medida de lo posible, a las amenazas o a los castigos a fin de conseguirlo. El inquisidor debía evitar conflictos inútiles y conseguir, por el contrario, que las autoridades civiles y eclesiásticas se pusieran de acuerdo para salvaguardar la causa de la fe.

Otra característica importante del tratado es que definió la labor inquisitorial como el combate a la herejía en general y no sólo a los cátaros y valdenses. Eymeric enumeró todas las herejías desde los orígenes del cristianismo e incluyó entre ellas la de los "judaizantes", es decir, la adopción parcial o total de creencias o prácticas judaicas por parte de cristianos. Además, señaló que los inquisidores podían actuar contra los blasfemos (en los casos en que éstos fuesen conscientes de sus dichos), contra los que se oponían a un artículo de fe, contra los que admitían un error sin necesidad de seguir una herejía determinada, contra los encubridores o fautores de herejía, contra los brujos o adoradores del demonio y contra los curanderos y adivinos que incurrieran en prácticas heréticas, como bautizar imágenes o rebautizar niños. Es decir, contra todo aquel que de una o de otra forma desafiara a la majestad divina.

En aquel tiempo había tres formas de iniciar un proceso inquisitorial: por acusación, por encuesta o por denuncia. El primer caso suponía la participación activa de un sujeto que *acusaba* y por tanto exigía justicia contra el *acusado*. Sin embargo, esta va-

riante no parecía apropiada; por ello, Eymeric recomendaba a los inquisidores que el acusador se volviera un simple denunciante y que los inquisidores asumieran la acusación dentro del propio juicio. Esto ocurría, en efecto, con los procesos que iniciaban con un interrogatorio general (encuesta) o con una denuncia específica. Una vez abierto el proceso, el manual recomendaba reunir suficiente información antes de arrestar al acusado. Los testigos debían prestar juramento de decir verdad y guardar el secreto antes de ser interrogados, y el inquisidor debía comenzar con preguntas generales y deducir de las respuestas las preguntas específicas del caso, con el fin de obtener nuevas pistas o declaraciones más espontáneas. Cinco testigos jurados bastarían para establecer la culpa del acusado. Así, cuando éste finalmente se presentase ante el inquisidor, el juez tendría suficiente información para no caer en sus engaños y poder establecer la pena apropiada.

La historiadora Pilar Jiménez identifica una variedad de castigos que impusieron los primeros inquisidores en el combate al catarismo: el más frecuente solía ser el envío de los reos como soldados de Cruzada a Constantinopla; el más grave (aproximadamente 5% de los miles de procesados), la entrega del reo a la autoridad secular para su quema en la hoguera. Muchos reos fueron condenados a años de prisión en el Muro (como se llamaba a las cárceles o sitios aislados donde los condenados hacían penitencias) y a portar una señal distintiva, generalmente una cruz bordada en la ropa.

De acuerdo con Eymeric, el arma más importante del inquisidor para alcanzar la verdad era la astucia y no el tormento. Este último recurso podía ser empleado para conseguir la confesión de un reo que se negaba a hablar, pero era preferible utilizar primero todo tipo de argucias, como la amenaza y el ofrecimiento posterior de piedad, o hacerle creer que el inquisidor sabía mucho más de lo que había podido investigar. Este tipo de recomendaciones subsistirían durante varios siglos. El *Directorium* de Eymeric

fue parte de la amplia base jurídica de la Inquisición española, pero fue todavía más importante el peso que tuvo en el siglo XVI para reconfigurar la Inquisición romana. En 1578 el manual fue reimpreso en Roma, con comentarios del inquisidor Francisco Peña, para actualizar la práctica inquisitorial y establecer sus lineamientos en la renovada institución de Roma, como veremos más adelante.

En conclusión, puede afirmarse que en la Edad Media no hubo una institución inquisitorial centralizada, sino inquisidores apostólicos que compartían leyes y buscaban unificar el oficio. Organizados de manera distinta en un lugar y en otro, los inquisidores eran a veces obispos y a veces frailes cuya jurisdicción podía ser local o regional, pero su actividad era cada vez más semejante gracias a la comunicación que establecían entre ellos. No debe extrañar, por tanto, que varios registros de esos tiempos se refieran ya al *officium inquisitionis* (oficio de inquisición), y que con el tiempo se hiciera común hablar del "santo oficio de la inquisición" en evocación de quienes habían muerto por desempeñar su labor, como Pedro de Verona, un inquisidor romano asesinado cerca de Milán en 1252 y canonizado al año siguiente. Esa noción de "oficio" es la que permite hablar de una larga historia de la inquisición, desde el siglo XIII hasta comienzos del XIX.

REGISTROS SOBRE EL CATARISMO

Mucha documentación sobre las primeras inquisiciones realizadas en la región albigense se han perdido, pero otras sobreviven en copias manuscritas. Uno de los expedientes más ricos contiene las indagatorias realizadas por el obispo inquisidor Jacques Fournier en el siglo XIV, mismas que han sido analizadas e interpretadas por numerosos historiadores. Emmanuel Le Roy Ladurie, por ejemplo, aprovechó esos registros para reconstruir la vida social y eco-

nómica de una pequeña villa occitana llamada Montaillou. Los registros de Fournier han sido publicados en su totalidad por el historiador Jean Duvernoy, otro importante historiador del catarismo, quien destaca, entre muchos casos, la investigación realizada para dar con uno de los últimos perfectos activos en la región: el cátaro Bélibaste, cuya historia resumimos a continuación.

Un sujeto llamado Arnaud de Ax recibió la autorización del obispo Fournier para fingirse cátaro (su familia lo había sido) y acercarse al círculo de Bélibaste. Arnaud dio cuenta detallada al obispo de la falsa amistad que había entablado con varios "buenos hombres" con el fin de aproximarse poco a poco al perfecto que actuaba en la clandestinidad. Más adelante, relató el modo en que había conocido a Bélibaste, las conversaciones que había tenido con él y las ceremonias a las que había asistido. La denuncia que hizo Arnaud es tan detallada que ofrece una representación muy completa de las creencias y ritos de un catarismo que languidecía en la clandestinidad.

Entre otras cosas, el testigo recordaba un largo sermón que Bélibaste había pronunciado y que versaba sobre la caída de los espíritus, un pasaje equiparable a la caída del Paraíso. Satanás, el eterno enemigo de Dios, había logrado entrar disfrazado al reino de los cielos para seducir a los buenos espíritus con el señuelo de una mujer hermosa y ricamente ataviada. Uno a uno, los buenos espíritus habían caído en el agujero que conducía al reino de Satanás, y cuando el Padre Eterno lo descubrió, puso su pie sobre el hueco. El Demonio, para evitar que los espíritus anhelaran regresar al reino celeste, los revistió con unas túnicas, que no eran sino sus cuerpos. Por ello los espíritus pasaban de un cuerpo a otro (incluso al de animales), y sólo regresarían al reino de Dios a través del cuerpo de un "buen hombre", es decir, de quien siguiera los ritos del catarismo. Bélibaste decía que el Padre Eterno había prohibido la salvación de las mujeres, pues una de ellas había sido el motivo de la caída, por lo que el espíritu salido del

cuerpo de una buena mujer debía trasladarse al de un buen hombre antes de poder regresar al reino del Padre.

De acuerdo con el testigo, asimismo Bélibaste consideraba que el cuerpo era una creación diabólica y negaba, por tanto, la posibilidad de que Dios hubiese encarnado. El Hijo de Dios sólo había aparentado haber nacido y ser criado por la Virgen, pues había dicho a sus discípulos "No soy del mundo y el mundo no es mío, y lo que es mío no es de este mundo, y lo que es de este mundo no es mío. Este mundo pertenece al maligno, enemigo de Dios, el Príncipe de este mundo y el Príncipe de este mundo nada tiene en mí". De igual modo, el Hijo de Dios sólo había aparentado morir en la cruz, y por tanto ésta únicamente era símbolo de la maldad de quienes habían querido matarlo. Por eso los cátaros la despreciaban y la insultaban con frecuencia, considerando absurdo que otros que se decían cristianos la adorasen. Las denuncias de Arnaud condujeron al arresto de Bélibaste, que había predicado en diversos lugares, principalmente en la región de Aragón. Aprehendido en Castelbó, fue conducido a Carcasonne y procesado por el obispo Fournier. En 1321 fue sentenciado a ser ejecutado en la hoguera.

Los estudios más recientes del catarismo se sirven de casos como el de Bélibaste y de registros más antiguos (aunque generalmente menos completos) para analizar sus principales variantes, así como la decadencia que experimentó al pasar de ser un tipo de cristianismo protegido a una multitud de creencias y prácticas perseguidas y dispersas.

2
DEL OFICIO MEDIEVAL A LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA

La inquisición en la Edad Media tuvo un carácter extraordinario y en ocasiones efímero. Generalmente estaba a cargo de las órdenes mendicantes en los lugares donde éstas habían realizado previamente labores de evangelización y predicación contra la herejía. También hubo inquisiciones designadas para actuar en oposición a movimientos específicos contra el papado, como el de Jan Hus. Por ello fue tan notable la creación de la Inquisición española a finales del siglo XV. Primero, porque no combatía una disidencia del cristianismo, sino un fenómeno (cultural y religioso) que había sido creado por la intolerancia creciente contra judíos y conversos del judaísmo. En segundo lugar, porque esa inquisición adquirió de inmediato un carácter institucional y duradero.

El viejo oficio tomó cuerpo en una institución novedosa que intentó consolidar el proyecto de los reyes católicos y se convirtió muy pronto en el sistema judicial más extenso de la monarquía española.

OTRAS INQUISICIONES DURANTE LA EDAD MEDIA

La actividad inquisitorial tuvo un carácter extraordinario; servía en momentos de crisis y en zonas determinadas donde podía complementar la persuasión cotidiana que hacía la Iglesia por medio de la enseñanza, del oficio sacramental y de la predicación. Puede

decirse que había inquisición donde se quería fortalecer la autoridad de la Iglesia y la presencia del papa en ella. Sin embargo, no en todo el mundo católico se aceptó esa presencia pontificia, sobre todo durante y después de las grandes pugnas eclesiásticas que llevaron al Gran Cisma de Occidente (1378-1417).

En Inglaterra el teólogo John Wycliff criticó las prácticas usureras de la Iglesia y desafió abiertamente la autoridad del papa, sin importarle sus condenas. Si bien Wycliff tuvo que retractarse de algunas de sus opiniones teológicas, su juicio tuvo lugar en Inglaterra sin la presencia de representantes del papa. Pasado el Cisma, Roma intensificó su presencia en Inglaterra, enviando inquisidores para perseguir a los principales seguidores de Wycliff, los "lollardos". Éstos tuvieron presencia importante en Escocia, pero en la mayor parte de Inglaterra fueron los obispos quienes asumieron la tarea de perseguir la disidencia religiosa.

La inquisición pontificia tuvo también presencia en algunos puntos del mundo germánico. En Bohemia, por ejemplo, hubo actividad importante en la primera mitad del siglo XIV. Más tarde, cuando el teólogo bohemio Jan Hus fue juzgado en el Concilio de Constanza con la venia del emperador, los jueces trataron de ajustarse al procedimiento inquisitorial. Hus era admirador de Wycliff y promotor de una religiosidad más intensa, en la que los fieles comulgaban todos los días y compartían con el sacerdote el pan y el vino. Eran tiempos de controversia dentro de la Iglesia católica y Hus no temió la condena de un Concilio que había sido convocado por un "antipapa". Sin embargo, la crisis papal se resolvió en ese tiempo, y el Concilio quiso dar muestras de que la Iglesia había recuperado su unidad. Se esperaba, pues, que el teólogo disidente se retractara públicamente, pero no lo hizo y en 1415 fue condenado a morir en la hoguera. Unos meses más tarde su ferviente seguidor, Jerónimo de Praga, fue condenado a la misma pena.

Bohemia experimentó a partir de entonces una rebelión social con fuertes tintes religiosos, que fue combatida ferozmente por

una serie de Cruzadas emprendidas por las fuerzas imperiales. En cierto modo, parecía repetirse el modelo de la cruzada albigense, pero en esta ocasión no hubo oportunidad para la actividad inquisitorial. Los "husitas" o seguidores de Hus fueron inicialmente señalados como herejes acusados de promover la comunión frecuente con pan y vino repartidos entre los fieles, pero un concilio celebrado en Basilea (1436) terminó por aceptar esa práctica ritual como una variante de la ortodoxia. La inquisición pontificia no tuvo ya futuro en Bohemia ni en el imperio germánico.

En el centro y norte de Francia hubo también inquisidores, pero hasta donde sabemos no desempeñaron una actividad importante y a menudo fueron sustituidos por otras autoridades eclesiásticas. El famoso proceso de herejía que llevó a Juana de Arco a la hoguera (1431), por ejemplo, no fue seguido por el inquisidor sino por una junta de eclesiásticos que simpatizaba con Inglaterra. Aunque la junta fue presidida por un obispo, no se ciñó al procedimiento inquisitorial. En contraste, el juicio *post mortem* de Juana, no sólo quiso rehabilitar su memoria, sino demostrar la invalidez del primer juicio y afirmar la autoridad del papa en materia de herejía. A pesar de ello, los reyes de Francia no permitieron que la inquisición pontificia se normalizase en todo el reino. La inquisición se mantuvo en Francia, por lo tanto, como una actividad no muy bien reglamentada a la que solían apelar distintas autoridades eclesiásticas.

En el mundo ibérico la inquisición medieval fue muy limitada, concentrada apenas en las zonas de Cataluña donde el catarismo se había esparcido. El inquisidor Nicolau Eymeric fue particularmente activo en esa región y dejaría como legado una importante colección de instrucciones y recomendaciones para mejorar la labor inquisitorial. En el resto de la Península, incluyendo Portugal, las causas de herejía recayeron en los obispos. Muy notables fueron los procesos contra fray Pedro de Osma seguidos por el arzobispo de Zaragoza y el arzobispo de Toledo con una gran junta

de teólogos congregados en la Universidad de Alcalá. Osma, que era maestro en la Universidad de Salamanca, había cuestionado el valor de las indulgencias y sostenía que no era necesario sujetarse a la penitencia del confesor, pues bastaban la confesión y el arrepentimiento para purgar los pecados. Su obra, escrita medio siglo antes que la de Lutero, fue destruida en virtud de esos dos procesos que fueron eclesiásticos y universitarios, pero no estrictamente inquisitoriales. El historiador Pablo Pérez, que estudió el caso, llama la atención sobre la fecha de los procesos: 1478, el mismo año en que se nombraban inquisidores en Castilla para perseguir judaizantes.

TOLERANCIA Y CONFLICTO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

La conquista musulmana de una buena parte de la Península ibérica y el paulatino avance de los reinos cristianos hacia el sur provocaron que hubiese en esta región una peculiar coexistencia de judíos, musulmanes y cristianos durante la Edad Media. Los judíos habían sido expulsados de otras partes de Europa (de Francia, por ejemplo, en 1182), y los inquisidores comenzaban a actuar en la región cátara cuando el rey Fernando III de Castilla se proclamó "rey de tres religiones", una actitud que solían destacar los historiadores. Sin embargo, no debería idealizarse esa tolerancia política que pregonó el mismo rey que había destrozado el califato Omeya tras conquistar Córdoba y Sevilla. La tolerancia que ofrecía la corona de Castilla era precaria y sujeta a numerosas consideraciones.

Mientras que los musulmanes eran tolerados por razones de estrategia militar y política (a fin de cuentas, sobrevivía aún el reino de Granada, donde existían numerosos mozárabes), los judíos sólo eran tolerados en razón de su inmemorial presencia en la Península, y siempre bajo presión para convertirse. Se les consi-

deraba culpables de haber condenado a Jesús y vivían, por tanto, como sujetos sin honra en comunidades separadas de los cristianos. Las partidas de Alfonso el Sabio imponían a los cristianos la obligación de respetar los espacios sagrados de los judíos, sus días festivos y sus ceremonias, pero también les prohibían tener cargos de autoridad y disponían que usaran una seña para distinguirse. Como no se esperaba que la comunidad judía creciera, las leyes prohibían la construcción de nuevas sinagogas, aunque permitían reparar las existentes; fomentaban también la conversión al cristianismo, y amenazaban con pena de muerte al cristiano que se volviese judío: "mandamos que [le] maten por ello, bien así como si se tornase hereje".

La tolerancia religiosa que se dio en la Península ibérica no debe ser confundida con libertad religiosa. Por el contrario, era una convivencia desigual entre practicantes de distintas religiones. Numerosas investigaciones históricas, a veces en desacuerdo unas con otras, han identificado las leyes que protegían los derechos de las minorías religiosas (tanto en la zona cristiana como en la zona musulmana) y han documentado también los ejemplos de odio y persecución entre la población. La "alternancia entre conflicto y tolerancia", para usar las palabras del historiador Henry Kamen, no tuvo nada de especial en la Edad Media, donde fue frecuente que las comunidades minoritarias coexistieran de manera conflictiva con las dominantes, a pesar de las negociaciones y periodos de tregua. Era imposible que hubiera persecuciones continuas, pero tampoco existía una tolerancia armónica.

Las manifestaciones locales de intolerancia y violencia contra minorías recordaban periódicamente cuál era la religión dominante, pero podían representar un problema para el poder político. Por ejemplo, en 1320 un grupo de fervientes cristianos conocidos como "pastorcillos" se introdujo en Aragón desde Normandía para ocasionar saqueos y matanzas en barrios de judíos. El rey de Aragón consideró que, al encontrarse los judíos bajo la

protección de sus leyes, el ataque era un desafío a su autoridad real. Por ello formó milicias contra los rebeldes, procesó a los homicidas de judíos y castigó a las autoridades locales que habían favorecido el robo o la reventa de los bienes robados. Pero el rey de Aragón, aunque en este caso defendiese la tolerancia a los judíos, no actuaba igual respecto de la herejía. Conviene recordar que hacía varias décadas que la inquisición pontificia funcionaba en Aragón, combatiendo principalmente los residuos de catarismo y de valdesianismo, ya explicados en el capítulo anterior.

A finales del siglo XIV las prédicas contra los judíos cobraron ímpetu en toda la Península, no sólo por el cristianismo exacerbado por la conquista de tierras musulmanas, sino además por la fuerza de algunos eclesiásticos en particular. En Andalucía los encendidos sermones de Ferrant Martínez tuvieron mucha responsabilidad en la creación de un movimiento antijudaico. Cuando Martínez se encargó temporalmente de la arquidiócesis de Sevilla, se produjo un ataque sistemático contra los barrios judíos, la destrucción de sus sinagogas y una violencia sin precedentes que, a lo largo de 1391, propició la conversión de muchas familias judías, así como la emigración de rabinos y judíos principales al norte de África. Ese mismo año, en el reino de Aragón un movimiento semejante al sevillano arrasó las juderías y tuvo efectos semejantes de conversiones bajo presión al cristianismo. Los inquisidores de Aragón, que habían centrado su actividad en cátaros y valdenses, no estaban al margen de ese brote de intolerancia. El inquisidor apostólico Nicolau Eymeric, además de estimular el discurso antijudío, preveía en su manual la actividad de inquisidores contra judaizantes, es decir, contra quienes después de convertirse al cristianismo volvían a sus ceremonias y creencias judaicas. Sin embargo, el rey de Aragón nunca estuvo dispuesto a dejar que los inquisidores pontificios afectaran la tolerancia a los judíos que estaban bajo su protección. Algunos estudios recientes han mostrado que hubo procesos inquisitoriales contra judaizantes antes y

después de las fuertes persecuciones de 1391 en Aragón, sin llegar a ser una actividad sistemática.

Por su parte, los reyes tanto de Castilla como de Aragón siguieron una política religiosa que buscaba la integración, pero provocaba al mismo tiempo nuevas tensiones sociales. Por un lado, reconocieron a los conversos las propiedades, el oficio y la dignidad que habían tenido cuando eran judíos; por otro, dieron su apoyo a la crítica a los judíos, lo que favorecía las conversiones forzadas y aumentaba la desconfianza hacia los nuevos conversos por parte de los cristianos viejos. El incremento de una comunidad de cristianos recién convertidos dio lugar a nuevos conflictos, pues no fue fácil que la aceptara una sociedad acostumbrada a desconfiar del linaje de los judíos y a verlos como enemigos. En otras palabras, puede decirse que el llamado "problema converso" fue ante todo un fenómeno de rechazo e intolerancia. Varios autores han mostrado que la asimilación parcial de los conversos se debió, sobre todo, a la animadversión y las limitaciones que imponía la población de cristianos viejos. Desde un principio, las comunidades conversas en toda la Península se vieron afectadas por las prédicas intensas y algunas manifestaciones violentas que las acusaban de ser falsos cristianos, de "judaizar" a pesar de su conversión.

En Castilla, donde no había inquisición, hubo varios intentos de que se solicitara su introducción para investigar a las comunidades conversas. Al menos en dos ocasiones el rey pidió al papa que nombrara inquisidores, y aunque el pontífice accedió, éstos nunca actuaron, tal vez porque dentro de la Iglesia había posiciones divididas sobre cómo se debía tratar a la población recién convertida. La animadversión social llegó a su punto más alto en 1499, cuando un tal Pedro Sarmiento encabezó una revuelta contra los conversos en Toledo. Con el apoyo de la élite toledana, Sarmiento consiguió redactar un controvertido documento jurídico que impedía el nombramiento de cristianos nuevos en cargos públicos.

Algunos eclesiásticos, que criticaban la distinción entre dos tipos de cristianos, "viejos" y "nuevos", como contraria a la unidad cristiana, lograron que el papa reprobara la acción y excomulgara a Sarmiento. A pesar de la oposición del pontífice, el heredero a la Corona abogó por el líder toledano, y tras ser coronado aquél con el nombre de Enrique IV, tomó el ejemplo de Toledo para imponer restricciones a conversos en todo Castilla. Seguía en ello el consejo de cortesanos y eclesiásticos que favorecían una política más estricta y exigente con la población conversa. El propio confesor del rey, el franciscano Alonso de Espina, escribió un extenso tratado contra judíos y conversos que llevaba por título *Fortalitium fidei contra judaeos*. Este libro, que se alimentaba de los prejuicios y acusaciones corrientes contra la población conversa, sirvió de argumento para conseguir que el papa nombrara unos primeros inquisidores en Castilla, aunque no se sabe por qué no llegaron a actuar.

En Portugal ocurrieron también algunas manifestaciones antijudías. Poco antes de que terminara ese mismo año (1449) hubo un tumulto en Lisboa que se centró en robar y matar judíos, pero, a diferencia de Toledo, las autoridades municipales reprimieron a los agitadores. Como ha señalado François Soyer, en las ciudades portuguesas hubo menos violencia física y escrita contra los judíos que en las castellanas. La consecuencia, sin embargo, fue una mayor dependencia de la comunidad judía respecto del monarca, que la protegía a cambio de lealtad, impuestos y contribuciones cada vez mayores.

El inicio de la actividad inquisitorial en la Península tuvo que esperar, por lo tanto, al reinado de Isabel y Fernando, que comenzó en 1474. Si bien la reina aseguró que la población judía en Castilla seguiría bajo su protección, emprendió una política de vigilancia sobre los conversos aún más rigurosa que la de su hermano Enrique. De esta nueva actitud resultaría una nueva solicitud para introducir la inquisición en Castilla y las medidas adoptadas por

las cortes castellanas para establecer la separación entre judíos y conversos. Sin embargo, es importante señalar que fueron ambos monarcas, Isabel y Fernando, y no sólo la primera, como a veces se dice, quienes hicieron la petición oficial al papa para conseguir el nombramiento de inquisidores, primero para Castilla y después para Aragón, dando origen a un complicado proceso de fundación inquisitorial que comenzó en 1478. En Portugal se harían peticiones semejantes, pero Roma sólo accedió más de medio siglo después por las razones que veremos más adelante.

UNA NUEVA INSTITUCIÓN PARA UN VIEJO OFICIO

Lo más notable de la bula de 1478 es que no nombraba inquisidores, sino que trasmitía a los reyes la "facultad apostólica" de nombrar a los eclesiásticos que consideraran pertinentes para ejercer la inquisición en Castilla. Por lo tanto, los primeros inquisidores castellanos no fueron inquisidores del papa sino inquisidores nombrados por "los serenísimos rey y reyna de Castilla y Aragón", y asesorados por un miembro del consejo de los mismos reyes. Como ha dicho el historiador Francisco Bethencourt, a pesar de los matices y negociaciones que alteraron esta concesión inicial, "la ruptura con la tradición medieval, una tradición de apenas dos siglos y medio, era más que evidente". Con semejante facultad, que llamaban "apostólica y real", los primeros inquisidores se establecieron en Sevilla y comenzaron a actuar en 1481, cuando ordenaron el arresto de todos los hombres y mujeres que intentaban abandonar la ciudad.

Las quejas contra los primeros inquisidores hicieron que el papa rectificara su concesión original en 1482. Sin deponer a los inquisidores nombrados por los reyes, el papa nombró nuevos inquisidores para Castilla y Aragón, todos con autoridad apostólica, como se había acostumbrado hasta entonces. La intención

del papa era evidente: quería retractarse de la atribución tan amplia que había hecho a los reyes españoles. Aunque sabía que no tendría la capacidad de controlar plenamente a los inquisidores en la Península, ya no estaba de acuerdo en dejar que los reyes nombraran y depusieran inquisidores a su antojo. Los reyes, por su parte, buscaron una salida negociada con sus emisarios en la curia pontificia.

La negociación se consiguió un poco después. Los reyes aceptaron que la facultad de inquirir procedía del papa, pero no estaban de acuerdo en que él controlara directamente a los inquisidores. Se decidió, por lo tanto, que el papa transmitiera la "autoridad apostólica" (y no *apostólica* y *real*) a un "inquisidor general", quien, a su vez, la delegaría a otros inquisidores, que sólo llevarían el sobrenombre de "apostólicos". El papa nombraría a ese inquisidor general, le enviaría bulas para garantizar la conservación de la ortodoxia y se reservaría el derecho de deponerlo. A cambio, tuvo que aceptar que el inquisidor general fuera propuesto por los reyes y que residiera en la propia Península, donde podría vincularse más a la política de la Corona. Las atribuciones del nuevo inquisidor general fueron tantas que el historiador José Antonio Escudero ha visto en esa negociación no sólo la resolución de la competencia jurisdiccional entre el papa y los reyes, sino la invención de una figura muy poderosa de la España unificada.

El inquisidor general designado en estas negociaciones tenía un nombre concreto: fray Tomás de Torquemada, confesor de la reina y antiguo prior del convento dominico de Santa Cruz de Segovia. Hábil negociador y estratega, Torquemada se encargaría de designar a los nuevos inquisidores y de planear la estructura de la nueva institución, la primera Inquisición española, pues tendría competencia tanto en Castilla como en Aragón. No se trataba ya la actividad judicial de unos eclesiásticos en sus conventos, sino de un tribunal de justicia eclesiástica o, mejor dicho, de un sistema de tribunales costeado y organizado por la Corona, pero a la vez

independiente en su forma de actuar, debido a la autoridad apostólica conferida por el pontífice y reconocida por los reyes.

En 1483 Torquemada reunió a varios inquisidores para discutir los procedimientos con que venían actuando y adaptar la tradición inquisitorial con el derecho castellano. Ello condujo a la recopilación de unas primeras "constituciones" de la Inquisición española, que se fueron perfeccionando en los años siguientes y que sirvieron de fundamento para que ésta tuviese sus propias normas. Así, puede decirse que la Inquisición española partió de la tradición medieval, de las bulas del papa, de las resoluciones de concilios y de los manuales inquisitoriales, pero muy pronto fue ampliando sus procedimientos con su propia experiencia, creó sus propias reglas y se adecuó también a las disposiciones de la Corona. La confusión de esa mezcla de derechos sería inevitable y hace que el origen de algunas leyes o disposiciones inquisitoriales sea casi imposible de rastrear. Con el tiempo, como señala el historiador Enrique Gacto, todo se habría reducido "al estilo del tribunal".

Bajo la égida de Torquemada, los nuevos inquisidores retomaron la actividad con reglas un poco más claras. Las instrucciones dadas en Sevilla en 1484 establecían un tiempo de gracia antes de comenzar las averiguaciones, especificaban la forma de realizar el proceso y limitaban las penas que podían imponerse. Sobre esa base comenzaron a operar también otros inquisidores, que formaron sus tribunales en Córdoba, Valencia, Zaragoza, Jaén, Ciudad Real, Barcelona y Teruel. En casi todos los lugares los inquisidores promulgaron su edicto de gracia y comenzaron su actividad sin problemas, pero en Andalucía y en el reino de Aragón encontraron bastantes muestras de oposición. En Aragón las principales manifestaciones de descontento ocurrieron en Teruel, una población cercana a Zaragoza, y en la propia Barcelona. No eran sólo las ricas familias conversas las que protestaban, sino también la élite política de los ayuntamientos. Los nobles aragoneses no

objetaban el combate a la herejía, pero rechazaban la institución inquisitorial, pues la veían como un tribunal castellano impuesto en Aragón a costa de sus tradiciones jurídicas y sus propias instituciones de justicia.

La oposición de las élites de Aragón fue constante, pero sus argumentos se vinieron abajo un año después del comienzo de la actividad inquisitorial, cuando el inquisidor y canónigo Pedro de Arbúes fue asesinado en la catedral (1485). El inquisidor general nombró sustitutos de inmediato, que se encargaron de encontrar a los culpables, juzgarlos y sentenciarlos a muerte. Como señala Bethencourt, "el hecho de que el homicidio de un juez eclesiástico se hubiese cometido en el interior de una iglesia en la que rezaba podía utilizarse como un indicio del carácter diabólico de los opositores al tribunal inquisitorial". Varios autores consideran que la reacción a la muerte de Arbúes anuló la oposición inicial a la inquisición. La nobleza de Aragón no dejaría de elevar sus peticiones para hacer modificaciones al sistema inquisitorial. En 1518 el rey Carlos se negó a una petición de este tipo promovida por los ayuntamientos y representantes en cortes de Zaragoza.

Como ha mostrado la investigación histórica de William Monter, la inquisición en Aragón tuvo peculiaridades importantes, sobre todo en la diversidad de delitos que persiguió desde un comienzo. Por ejemplo, tuvo jurisdicción sobre la "sodomía" o prácticas homosexuales, que en el resto de la monarquía española y en casi todo el mundo occidental eran prácticas penadas por las justicias reales. Sin embargo, en su estructura siempre se mantuvo subordinada al inquisidor general y a las disposiciones del organismo central de la nueva institución: el Consejo de la Suprema Inquisición. Este organismo había sido integrado inicialmente por los inquisidores que el propio Torquemada había designado, pero, con el tiempo, fue adquiriendo características institucionales e incorporando a otros eclesiásticos designados por el monarca español. Por medio de ese Consejo, que al comenzar

el siglo XVI ya era conocido como Consejo de la Suprema y Santa General Inquisición, o simplemente como la Suprema, la Corona conseguiría organizar eficazmente el sistema de tribunales inquisitoriales y evitar que el inquisidor general actuase arbitrariamente.

La creación del Consejo de la Suprema fue esencial para la consolidación de la institución. Por un lado, estaba integrado por inquisidores con facultad apostólica y casi siempre con experiencia previa de actividad en tribunales, de modo que podían vigilar la labor de éstos (en ocasiones podían hacer visitas a determinado tribunal), emitir edictos e instrucciones, revisar sentencias y admitir casos de apelación. Por otro lado, al organizar el Consejo, los reyes comenzaron a dotarlo también de una serie de responsabilidades y privilegios adicionales. En ese sentido, los miembros del Consejo administraron también esas facultades reales, como la organización de sus finanzas (el real fisco de Inquisición) o el derecho de juzgar casos criminales y civiles que hubiesen cometido sus ministros o cometido en contra de ellos (fuero de Inquisición).

El establecimiento de la Inquisición en Castilla y Aragón no sólo afectó a la población conversa, sino también a la comunidad judía, pues fue cada vez mayor la presión para expulsarla del reino. Era frecuente que se les viera como los culpables de que los conversos reincidieran, y llegó a haber judíos procesados, no como herejes sino como "fautores", cómplices o propiciadores de herejía. El caso más extremo, por absurdo y grave, fue el relacionado con un niño supuestamente robado en el pueblo de la Guardia, muy probablemente un rumor que se desprendió a partir de un proceso contra un judío, procesado por "fautoría" o complicidad, por entorpecer las conversiones y atacar al cristianismo. El caso merece atención.

Estando el preso judío en su celda, quien se negaba a declarar, un teólogo se fingió rabino para extraerle una confesión sobre una extraña ceremonia con tintes de hechicería popular. De acuerdo con lo que el teólogo entendió, un grupo de cristianos nuevos y

judíos había hecho un conjuro contra los cristianos empleando una hostia consagrada y había descargado su ira contra un niño, al que había crucificado y asesinado. El proceso estuvo lleno de imprecisiones, pero la inverosimilitud de la historia no evitó que los inquisidores intentaran probar la existencia de la complicidad. El acusado se retractó o negó haber dicho lo que se había entendido antes, pero en el tormento terminó por aceptar y denunciar cómplices. El mito del niño de la Guardia en Castilla, como el martirio de Pedro de Arbúes en Aragón, fue una historia que consolidó la actividad inquisitorial y propició también la expulsión de los judíos.

La presión del inquisidor general sobre los reyes fue determinante para que los judíos fuesen expulsados definitivamente de España. En 1492 se les dio la fecha perentoria para convertirse o salir de Castilla y Aragón. Miles de judíos dejaron su hogar con rumbo a Portugal, Italia o el norte de África. Con ello quedó claro que la inquisición no sólo servía para identificar al falso converso, era también una presencia que afirmaba la unidad y fomentaba el rechazo a las minorías religiosas. La conquista de Granada ese mismo año abriría el camino para conseguir esa unidad deseada, aunque las conversiones de los musulmanes y la actividad inquisitorial sobre la población morisca no serían inmediatas.

3
"HISTORIAS PARALELAS": JUDAIZANTES Y MORISCOS EN PORTUGAL Y ESPAÑA

La instauración del sistema inquisitorial ejerció una intensa presión sobre la población judía, que en 1492 se vio obligada a convertirse o a abandonar los reinos de Castilla y Aragón. Las dos primeras décadas de actividad inquisitorial española fueron las más cruentas e irregulares de su historia, con efectos dramáticos para las familias judeoconversas. La expulsión de judíos y la persecución inquisitorial en España tuvo eco en Portugal, cuyo monarca decidió también expulsar a los judíos, aunque en términos muy distintos que le impidieron establecer un sistema inquisitorial durante casi medio siglo.

Las presiones religiosas también afectaron a la población de origen musulmán que fue obligada a convertirse al cristianismo. La suerte de los moriscos, como se les llamaba, fue semejante a la de los descendientes de judíos, aunque hubo diferencias importantes en Portugal y en España. Fueron "historias paralelas", como las llama James Amelang, de persecución y negociación con las Coronas y los sistemas inquisitoriales.

LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS DE CASTILLA Y ARAGÓN

Desde que comenzó a haber actividad inquisitorial, la suerte de los judíos en la Península se tornó adversa. En 1480 las Cortes de Toledo establecieron una estricta política de separación entre judíos y conversos, mientras varias leguas al sur los inquisidores

de Sevilla procesaban a cientos de sospechosos, muchos de ellos miembros de la élite local. Los excesos iniciales motivaron quejas que justificaron la ya mencionada reacción del papa. Entre ellos estuvo la desarticulación de una "conjura" en contra de los inquisidores, que había llevado a condenar a muerte a Diego de Susán, un rico sevillano que había sido regidor.

Sabemos muy poco sobre los abusos cometidos en la primera etapa de actividad de los tribunales. Sin embargo, existen suficientes indicios para suponer que los primeros 20 o 25 años fueron los de más actividad y en los que las sentencias fueron más severas. Los cálculos de historiadores arrojan que una tercera parte de las causas formadas en este periodo terminó con ejecuciones en la hoguera, algo que no sería habitual en épocas posteriores. Jean Pierre Dedieu calculó que el tribunal de Toledo (originalmente situado en Ciudad Real) completó unos 1 000 procesos con sentencia entre 1483 y 1500. De ésos, casi la mitad de casos se realizó en un solo año, 1490, el de mayor actividad en toda la historia de ese tribunal. Casi sobra decir que las cuantificaciones comprobaron que la actividad inquisitorial se había volcado sobre los judaizantes prácticamente de manera exclusiva, aunque tal vez esto sólo ocurriera en ciertas regiones. En Toledo, desde luego, más de 90% de los casos fue contra judaizantes.

Uno de los principales historiadores de esta primera etapa, Benzion Netanyahu, fue el autor de la polémica interpretación de que los inquisidores, obsesionados con detectar signos de judaísmo a cada paso, no se dieron cuenta de que aceptaban denuncias falsas y que, en realidad, procesaban a cristianos y no a judíos. Otros autores han señalado, en cambio, que para muchos hombres y mujeres la conversión sólo fue de palabra, pues se empeñaron en mantener su vieja fe y sus costumbres cotidianas, muchas de ellas vinculadas precisamente a la tradición hebraica.

La polémica sugiere que no se pueden hacer generalizaciones sobre la diversidad de experiencias en una comunidad que se con-

virtió en distintos momentos y con grados distintos de aceptación. Lo que no puede negarse, y es el gran descubrimiento de Netanyahu, es que la mayoría de estos judeoconversos o nuevos cristianos, como quiera llamárseles, además de ser rechazados por los "cristianos viejos" eran vistos con suspicacia, como pésimos judíos o ignorantes del judaísmo por las comunidades judías del norte de África. Sobre esta incomprensión generalizada, sobre estos prejuicios y confusiones religiosas, comenzaron a actuar los tribunales inquisitoriales. La mayor parte de los documentos originales de esta primera etapa se ha perdido, pero sobreviven algunas fuentes muy ricas, como el archivo de la Inquisición de Toledo, cuyas primeras causas, cuando estaba todavía situada en Ciudad Real, fueron editadas por Haim Beinart. En éste pueden encontrarse denuncias y autodenuncias de muchos conversos que sólo lo eran de palabra y que habían continuado con sus rituales domésticos sin mayores problemas hasta la llegada de la Inquisición, pero también muchas denuncias o pruebas de judaísmo endebles, así como algunas meras sospechas basadas en expresiones exteriores y en testimonios que mostraban la desconfianza imperante en la sociedad.

Pongamos por ejemplo la declaración de una mujer que confesó haber judaizado antes de casarse y de que se estableciera el tribunal en Ciudad Real. Su marido era cristiano viejo, "vigoroso y aborrecedor de conversos", de modo que ella no le confesó las dudas que tenía sobre el cristianismo, ni los ayunos que guardaba, ni las prácticas judaicas que había hecho aconsejada por otras mujeres. Varias veces se confesó de esas prácticas hasta que en 1495 acudió presionada por el miedo y quizá por el propio confesor, que la ayudó a redactar su texto de arrepentimiento y presentarlo a los inquisidores: "creía que para la salvación de mi alma bastaba la absolución de aquellos mis confesores, y porque también pensaba que segund el mucho tiempo que yo aquellos pecados cometí, creía yo que no se descobrirían; mas agora me pesa mucho por

no me aver reconciliado en aquel tiempo". La autoconfesión no la libró de una pena severa. El fiscal estaba convencido de que la declaración era parcial y fingida, movida por el miedo y no por el arrepentimiento. La sentencia fue dura. Tuvo que abjurar la sospecha de herejía, pero se decretó la pérdida de sus bienes y se le condenó a cárcel perpetua, haciendo penitencia, con la posibilidad de ser liberada cuando los inquisidores lo consideraran oportuno.

Un caso todavía más severo fue el de Marina González, otra vecina de Ciudad Real. En su primer juicio fue reconciliada, lo que debió alimentar la maledicencia de sus vecinos, pues nunca creyeron que se hubiese vuelto verdadera cristiana. En contraste, su marido, un cristiano viejo de oficio especiero, no la repudió e incluso la defendió cuando la Inquisición la procesó por segunda vez. En este caso, quedaron al descubierto los prejuicios de una comunidad que sospechaba de los penitenciados y se rehusaba a verlos como cristianos. Cualquier indicio parecía demostrarles que la sospechosa era culpable. Así, la acusaron de hilar el domingo (día de fiesta de los cristianos), aunque ella hubiese dicho que lo hacía por la mucha necesidad que tenía de trabajo y dinero. Un testigo dijo que, en cambio, no la veía hilar los sábados y sospechaba, por ello, que esos días guardaba la pascua de Moisés, lo que alguien más creyó confirmar por haberla visto con un manto en la calle. Una vecina la acusó de no haber querido comer unas "hojuelas con manteado puerco". Otros confirmaron que no comía conejo ni tocino. El marido, por su parte, sostuvo que mucha gente criticaba a su mujer por el odio que tenían "contra la nación de la dicha mi parte".

Tan endebles eran los testimonios que los inquisidores y consultores no aceptaron la prueba, pero en vez de absolverla, ordenaron que se le atormentase. La mujer sufrió el tormento de agua insistiendo en que era cristiana, pero en vez de soltarla, la hicieron regresar a su celda para espiar su comportamiento. Cuando ella dejó de comer, los inquisidores confirmaron sus sospechas e in-

terrogaron a otras presas: una dijo que Marina decía "que pues la han de hacer pedazos, que no quiere comer". Otra dijo haberle preguntado si era cristiana y que le había respondido: "Si yo lo creyera non estuviese aquí". Así, la conducta en la cárcel venía a suplir en este caso lo que las precarias pruebas no habían ofrecido.

LA EXPULSIÓN DE JUDÍOS DE PORTUGAL

Los efectos de esta primera actividad inquisitorial en Castilla y Aragón también se resintieron en Portugal, donde la relación entre cristianos nuevos y viejos se volvió cada vez más difícil. Las críticas a los judíos y la presión para que se convirtieran fueron reacciones al fenómeno migratorio hacia Portugal tanto de judíos como de conversos españoles. La llegada de esta gente, fugitiva o temerosa de la Inquisición española, generó reacomodos sociales, tensiones y escritos que hicieron eco de los discursos antijudíos de España. A finales del siglo XV la Corona de Portugal no tenía la capacidad material ni política para establecer un tribunal semejante, y no hizo una petición semejante a la de Castilla en tiempos de los reyes católicos. Sin embargo, sí imitó a sus vecinos al decidir también la expulsión de los judíos y los musulmanes en 1496.

Las diferencias entre la expulsión en España y en Portugal fueron enormes. Mientras los reyes católicos quisieron realmente echar a los judíos y facilitaron su traslado fuera de sus dominios, Portugal frenó su expulsión física ante el temor de que el reino se descapitalizara. Así, aunque el rey decretó en diciembre de 1496 la expulsión de todos los judíos bajo pena de muerte, impidió su salida del reino y sólo puso interés en hacer salir efectivamente a las familias judeoconversas recién emigradas a Castilla, así como a la población musulmana, que mencionaré más adelante. Para resolver la evidente paradoja, el rey emitió un nuevo decreto unos

meses después, donde ordenaba la conversión forzosa de todos los judíos de Portugal, jóvenes y viejos, que permanecían en el reino.

Las conversiones forzadas provocaron evidentemente un desconcierto inmenso; la Corona portuguesa creaba, por su propia legislación, un nuevo problema: el de la conversión mecánica por vía del bautismo, sin convicción ni conocimientos mínimos de la religión cristiana. En una investigación sobre este proceso, el historiador François Soyer cita una conversación entre dos mujeres. Una le dijo que perdonase a Dios, que había permitido la conversión de los judíos a la fuerza; pero la otra, cristiana nueva, le replicó: "¿Si te hicieras mora, serías buena mora? [...] Luego ¿cómo seremos nosotros buenos cristianos?" La medida dividió las opiniones dentro de la Iglesia portuguesa e impidió que se estableciera una Inquisición en Portugal, como anhelaban algunos consejeros del rey, pues Roma se negó a aceptar como válidas esas conversiones. Para zanjar el problema y a cambio de una fuerte suma de dinero erogada por la comunidad de cristianos nuevos, el monarca portugués aceptó garantizarles que no serían investigados por apostasía hasta que se cumplieran 20 años desde la expulsión de 1497.

Semejante política alentó la animadversión entre viejos y nuevos cristianos y propició brotes de violencia. Uno de ellos ocurrió en 1506, después de la peste de Lisboa, cuando grupos armados atacaron las viejas juderías para matar conversos. Más importante aún fue la actuación de los tribunales eclesiásticos de las diócesis para garantizar el cumplimiento de las obligaciones cristianas. En rigor no actuaban como inquisidores, pues el perdón garantizaba que no se haría "inquisición", así que probablemente siguieron el método de acusación que funcionaba en los tribunales eclesiásticos y buscaron imponer penas espirituales antes que corporales. Sin embargo, como ha mostrado Susana Bastos Mateus, hay indicios de que obispos siguieron un método híbrido en el que ocultaban a los reos los nombres de los testigos, como solía hacer la inquisición. También hay evidencia de que la autoridad secular

actuó para castigar lo que consideraron ataques directos a la religión católica.

En 1515, al acercarse la fecha límite, el rey intentó entablar una negociación con Roma para establecer la Inquisición, pero el papa se negó a extender la bula en atención a las críticas fuertes que se hacían todavía a la conversión forzada de los judíos. Así, en vez de proceder a la represión, el rey cobró a la comunidad conversa una nueva prórroga hasta 1534. Con estos años ganados, una generación de judíos viejos se salvó sin duda del rigor inquisitorial, pero de ninguna manera debe entenderse esta concesión como una medida de tolerancia religiosa. Por el contrario, se echó a andar una política discriminatoria sobre los conversos, a la que se sumó una vigilancia eclesiástica estrecha. Varios tribunales inquisitoriales de España presionaban, además, para que se arrestara y enviara de vuelta a algunos reos que habían huido hacia Portugal.

Según el historiador Giuseppe Marcocci, a comienzos de la década de 1530 se consolidó un grupo de poder anticonverso que mantuvo su dominio en la Corte portuguesa durante las siguientes tres décadas. Ellos fueron quienes reanudaron las negociaciones con Roma para solicitar la instalación de un sistema inquisitorial en Portugal, lo que estuvieron a punto de conseguir en 1531, un año difícil para la comunidad de judíos exiliados y residentes en las ciudades italianas, pues el emperador Carlos V presionaba al papa para tomar medidas drásticas contra los emigrados que tenían cuentas pendientes con la Inquisición española. Fue justamente ese año cuando el famoso profeta Salomón Molcho, que había llegado a entrevistarse con el propio emperador, fue juzgado en Roma, condenado más tarde por una corte eclesiástica en Mantua, relajado y quemado en una hoguera como hereje judaizante y falso profeta.

En ese contexto el papa concedió permiso al rey de Portugal para establecer en sus dominios una Inquisición, semejante a la española. En virtud de ello, los obispos de Coimbra, de Lamego y de Ceuta recibieron el título de inquisidores y comenzaron a ejercer

su nueva autoridad en 1536 con la importante restricción de no procesar a nadie que hubiese cometido algún delito de fe durante el tiempo en que había estado vigente la prórroga de gracia antes referida. Al año siguiente se fundó la Inquisición de Lisboa con fuertes restricciones a la nueva institución, como la de no poder usar el procedimiento secreto durante tres años, y comenzar su actividad con benignidad. La bula establecía un inquisidor general semejante al de España, aunque daba al rey de Portugal la autoridad de nombrarlo directamente. Para evitar que semejante autoridad pudiese emplearse de manera equivocada, el papa nombró también un nuncio papal que debía acompañar el proceso de instauración y supervisar la actuación del inquisidor general. Semejante fórmula, basada en la desconfianza, resultó un total fracaso.

En 1539 el rey de Portugal, João III, tomó abruptamente el control de la institución; despidió al nuncio y sustituyó al inquisidor general con su propio hermano, el infante don Henrique (que era obispo), desafiando la autoridad de Roma, que para entonces enfrentaba la división religiosa ocasionada por la Reforma. Ello no significó que el rey lograra tener control absoluto de la Inquisición; pero sí que consiguió colocar al frente de ella a un eclesiástico de toda su confianza. La actividad inquisitorial sería regida por los principios apostólicos de detección de herejía; pero la institución tendría un carácter más portugués, y la Corona, protectora del tribunal, sería también en buena medida su organizadora.

En los años siguientes el cardenal don Henrique, el primer gran inquisidor de Portugal, trató de seguir el esquema de la Inquisición española formando tribunales (después de algunos ajustes se establecieron tres: el de Coimbra, al norte, el de Lisboa, al centro y el de Évora, al sur) y otorgándoles las instrucciones precisas que deberían seguir. La larga vida del cardenal don Henrique facilitó la instalación de la Inquisición portuguesa; en sus 40 años de inquisidor general, adaptó y modificó el sistema al ritmo de las necesidades de la Corona. En cierto modo, el cardenal hizo lo

que Torquemada en España, pero debe advertirse que el resultado no fue una Inquisición como la de Torquemada. Aunque la intención primigenia siguiese siendo la persecución de judaizantes dentro de la comunidad conversa, los tiempos habían cambiado y el cardenal organizó su institución para combatir diversos frentes, entre los que figuraba el luteranismo, como ya hacía también la Inquisición en España.

PRESIÓN SOBRE LOS MORISCOS

La historia de los moriscos en la Península ibérica tiene semejanzas y diferencias importantes respecto de la comunidad de origen judío. En España, aunque los musulmanes fueron obligados a convertirse al cristianismo, las capitulaciones de Granada de 1492 concedieron un periodo de relativa tolerancia, que evitó la expulsión general de musulmanes y favoreció su conversión gradual al cristianismo. En un principio se decidió que la Inquisición no molestase a la comunidad morisca, muy importante en Granada y Valencia, a pesar de que mantenía costumbres moras bajo las que podían ocultarse prácticas islámicas. La promesa se mantuvo durante algún tiempo gracias al empeño de eclesiásticos como Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada y uno de los principales promotores de la conversión gradual de los moriscos. Talavera, de hecho, se opuso directamente a que se estableciera un tribunal inquisitorial en Granada. Sin embargo, desde el viaje de los reyes a ese reino (1499) la posición contraria fue ganando terreno. El cardenal Cisneros, arzobispo de Toledo y futuro inquisidor general, impulsó las conversiones al cristianismo e impuso castigos a quienes volviesen a profesar el islam, pues existía el temor de que muchos musulmanes se convertían sólo exteriormente.

En Portugal las cosas fueron bastante distintas, pues no existía una comunidad morisca tan importante como la de España.

La Corona portuguesa decretó la expulsión de los musulmanes en 1497 y, a diferencia de lo que hizo con los judíos, favoreció su salida del reino. La política tan tajante contra los practicantes del islam sugiere que éstos eran una minoría más reducida y económicamente menos importante que los judíos. Aunque algunas familias moras se convirtieron al cristianismo y lograron establecerse en Lisboa, asimilándose gradualmente a la población cristiana, la gran mayoría optó por vender sus propiedades y emigrar hacia el norte de África. La Inquisición portuguesa, que entró en funciones en la década de 1530, llevó a cabo procesos contra moriscos o "mahometanos", pero la mayoría fueron sujetos procedentes de África o de las posesiones portuguesas en Asia.

En la década de 1520 hubo varios intentos de convertir por la fuerza a los últimos musulmanes y de introducir la Inquisición española en las comunidades moriscas. La presión llegó a su punto más alto en la ciudad de Valencia, cuando una revuelta conocida como de las Germanías, o hermandades, provocó la conversión forzada de los "mahometanos". En 1525 se aceleró el viraje. Una junta en Aragón decidió que las conversiones forzosas eran válidas y el emperador Carlos V favoreció este procedimiento. Los tribunales inquisitoriales del reino de Aragón comenzaron a actuar sobre la población morisca en 1526, el mismo año en que se fundó el tribunal de Granada. A pesar del giro que supuso el inicio de la inquisición en las zonas donde había habido presencia musulmana, el rey aceptó las solicitudes de la élite morisca del reino de Aragón de recomendar una cierta benignidad a los tribunales inquisitoriales. Aunque la religión católica se había impuesto, el rey aceptó dar un lapso de 40 años (es decir, hasta 1566) para desarraigar gradualmente las costumbres moriscas y conseguir la adaptación plena al cristianismo. Casi al mismo tiempo, una junta reunida en Granada llegó a la conclusión de que las conversiones al cristianismo no se consolidarían sin la extirpación de la lengua, de los vestidos y de las costumbres de origen morisco; había que

evitar que tras ellos se escondiese la religión islámica. No obstante, la relativa tolerancia del rey a las costumbres (no a la religión islámica) se extendió sobre Granada y con ella, la recomendación a la Inquisición de ser benigna con la población morisca.

Los historiadores han debatido durante muchos años los efectos de esta decisión contradictoria, que reflejaba la polémica en el interior de España sobre cuál debía ser la política frente a la población morisca. Las investigaciones documentales han ido descubriendo que la relativa tolerancia fue mayor en Aragón que en Granada, donde únicamente hubo unos años de gracia o de benignidad. Aunque las fuentes del tribunal de Granada no permiten una reconstrucción completa de casos, se ha podido documentar un aumento considerable en el número de moriscos procesados. La "benignidad" de la Inquisición, de acuerdo con el historiador Kenneth Garrad, se limitó a evitar las relajaciones al brazo secular. Los casos de mahometanismo fueron castigados casi siempre con reconciliación y pérdida de bienes; esto último, en cambio, no ocurrió en Aragón antes de 1567. Stuart Schwartz, por su parte, ha estudiado numerosos casos de moriscos procesados, no por renegar del cristianismo y volver al islam, sino por mantener una especie de "relativismo religioso" probablemente derivado del concepto de *taqiyya*, es decir, el acto de fingir una creencia exterior a fin de salvar la creencia interior.

En Granada, antes de que se cumpliera el plazo de 40 años para mudar costumbres, la presión inquisitorial fue en aumento, y por medio de visitas, la Inquisición comenzó a presionar para que se abandonaran costumbres como las ablaciones o el degüello de animales. Sin embargo, como señala Garrad, fueron las disposiciones del gobierno y de la Real Audiencia las que mayor presión ejercieron sobre la comunidad morisca y provocaron el levantamiento de las Alpujarras en 1569, que desembocó en una guerra civil. Para el historiador Stuart Schwartz, las leyes que Felipe II quiso imponer en 1567 constituían "una auténtica campaña de

eliminación de todo vestigio de la cultura árabe". Se trataba de las mismas prohibiciones al idioma y a las tradiciones moriscas, pero con una intransigencia mayor.

La rebelión en la región de Granada provocó la expulsión de miles de moriscos a otras regiones (con la consecuente pérdida de vínculos familiares y comunitarios) y el aumento de la actividad inquisitorial, así como la presión sobre los moriscos de Valencia, también obligados a renunciar a sus costumbres. No obstante, las negociaciones en esta última ciudad todavía significaron una oportunidad para la cada vez más dispersa comunidad morisca en los reinos de España. En esta ocasión la élite morisca consiguió negociar un donativo directo de la comunidad a la Inquisición española, a cambio de no imponer la pena de confiscación de bienes a los reos condenados por mahometanismo durante otros 40 años. Como quiera que fuese, esto no significó que disminuyese la presión de las autoridades seculares para acabar con las costumbres moriscas, ni que continuase la actividad inquisitorial con la pena de relajación (esto es, de muerte) aplicable a los reincidentes.

La historia de la comunidad morisca terminaría precisamente al cabo de este nuevo periodo que, más que prórroga, fue el proceso final de erradicación de costumbres. En 1609 la Corona decretó la expulsión definitiva de los moriscos de España; es decir, de las comunidades que todavía mantenían vínculos identitarios y que tal vez sumaban unos cien mil individuos. Pero lo más significativo es que a partir de ese momento la lengua árabe, las vestimentas y costumbres moriscas fueron definitivamente prohibidas y castigadas por las autoridades seculares. La inquisición, que hasta entonces seguía el principio de descubrir a los maledicentes, blasfemos o herejes dentro de la población convertida al cristianismo, había sido rebasada por una política que identificaba a todo el que tuviese rasgos o costumbres moriscas con un potencial enemigo de la Corona.

4
LA REFORMA: UN NUEVO ENEMIGO

El teólogo alemán y fraile agustino Martín Lutero emprendió su crítica a la Iglesia católica con el ánimo de renovarla, pero la amplia recepción de sus escritos y la reacción adversa del papa generaron una polémica tan intensa que en pocos años se produjo una división política y religiosa como no se había visto nunca en la Europa cristiana. En la medida en que poderosos príncipes secundaron la doctrina del agustino, el "luteranismo" se arraigó en varias ciudades alemanas, dividió al Imperio y se extendió hacia otras partes de Europa. En medio de confrontaciones ideológicas, guerras religiosas y reajustes políticos, la actividad inquisitorial tuvo un papel limitado.

Muy poco pudieron hacer los inquisidores papales en los estados alemanes, en los cantones suizos y en Francia. También fracasó el intento de establecer un tribunal inquisitorial en los Países Bajos. Por el contrario, en lugares alejados del epicentro de la Reforma la actividad inquisitorial se fortaleció al adquirir gradualmente un papel preventivo. Las Inquisiciones de España y Portugal incorporarían a su agenda el combate contra las nuevas doctrinas que en nombre de un cristianismo auténtico negaban la autoridad de Roma.

HUMANISTAS Y REFORMISTAS

Varias investigaciones han demostrado que la Iglesia católica estaba en un momento de vitalidad cuando estalló la Reforma. Su solidez

parecía coincidir con los proyectos de renovación humanista y de reforma a las órdenes religiosas. Ninguno de los asistentes al concilio de Letrán (1512-1516) imaginaba un cataclismo como el que comenzó al año siguiente. Por el contrario, los nuevos tiempos habían abierto una oportunidad única a la expansión del cristianismo. La idea del mundo se estaba transformando con los contactos más frecuentes con Asia y la búsqueda de nuevas rutas marítimas y terrestres, sobre todo, desde que Martin Waldsemüller plasmó en un nuevo diseño cartográfico el resultado de los viajes de Américo Vespucio. Las tierras descubiertas por Colón desde 1492 ya no eran sólo islas que despertaban curiosidad y especulación, sino además un mundo que se abría como una oportunidad de colonización y de expansión del cristianismo.

La presencia de América en la conciencia y en la vida europea alteró los conocimientos intelectuales, obligó a repensar la manera en que la religión explicaba el cosmos. Los descubrimientos geográficos no sólo anunciaban la posibilidad de dominar nuevos reinos, de apropiarse de territorios y obtener riquezas; también ponían en duda verdades aprendidas durante siglos sobre el globo terráqueo y la dimensión del ecúmene. Intelectuales de diversas partes de Europa se atrevieron a releer las Escrituras en busca de interpretaciones más acordes con la nueva realidad geográfica, justamente porque ese nuevo mundo apareció en el momento en que los humanistas recuperaban uno viejo de autores y artistas.

Uno de los grandes teólogos y sabios de aquel tiempo, Erasmo de Rotterdam, tradujo el Nuevo Testamento del griego al latín con la intención de mejorar la Vulgata de san Jerónimo, sin temor a contradecir algunos pasajes sobre los que la Iglesia había fincado parte de su teología. Al igual que otros autores, seguidores de la *Devotio Moderna*, propugnaba por un catolicismo centrado en la imitación de Jesucristo y no en la devoción a los santos y a la Virgen; un catolicismo que dependiera también menos del clero, pues fomentaba la presencia del seglar como sujeto religioso. En

esos primeros años, Erasmo era leído y admirado en todo el mundo; su traducción (del griego al latín) del Nuevo Testamento, por ejemplo, fue usada por Lutero en sus estudios bíblicos y para su propia traducción al alemán. En España tuvo gran aceptación intelectual; fue también popular en la población de cristianos nuevos e inspiró algunos movimientos de renovación espiritual. El cardenal Jiménez de Cisneros, admirador de Erasmo, encabezó la reforma de la Universidad de Alcalá y dirigió él mismo el proyecto de una *Biblia políglota*. Cisneros, que se convirtió en inquisidor general en 1507 (aunque sólo lo fue en Castilla, porque durante esos años hubo un inquisidor general en Aragón), nunca pensó en imponer límites al trabajo humanista y murió antes de que iniciara la Reforma.

RENOVACIÓN INTELECTUAL Y REFORMA LUTERANA

A diferencia de los humanistas ocupados en la erudición y el rescate de las fuentes bíblicas, Lutero fue ante todo un lector de san Agustín. Pocos años atrás las obras del gran padre de la Iglesia habían sido impresas y los teólogos lo leían como si, diez siglos después, fuese un autor moderno que desafiaba la autoridad de santo Tomás de Aquino. En el drama interno del propio Agustín, Lutero encontró la respuesta a muchas de sus propias angustias, que fue desarrollando a lo largo de su vida y que lo llevaron a sentar las bases de un cristianismo "libre" de las exigencias de la Iglesia católica.

En 1517 dio a conocer en la joven Universidad de Wittenberg, de la que era profesor, 95 tesis teológicas con las que invitaba a debatir la opulencia del pontífice León X, el cobro de sacramentos y la venta de indulgencias, en particular a la que se intentaba recabar para costear la Basílica de San Pedro y San Pablo en Roma. Su crítica lo llevó a restar autoridad al papa, pues sostenía que

Jesucristo era la verdadera y única cabeza de la Iglesia. Sin embargo, en ese momento Lutero no aspiraba a acabar con la unidad de la Iglesia católica ni podía imaginar las repercusiones políticas y religiosas de sus opiniones.

Lutero no fue el primero en atreverse a criticar estos puntos como anticristianos; lo habían hecho otros antes que él, como Jan Hus y John Wycliff, que fueron condenados como herejes, según vimos anteriormente. Precisamente esa similitud fue señalada por el teólogo Jean Eck durante el debate que sostuvo con Lutero en la Universidad de Leipzig (1519), donde lo acusó de renovar la herejía de Hus. Al comienzo, Lutero sostuvo que algunas doctrinas husitas eran muy cristianas, pero luego rechazó identificarse con ellos, convencido de que los bohemios habían "hecho mal" al separarse de la Iglesia católica. Sin embargo, apenas un año después Lutero concluía que el Concilio de Constanza se había equivocado al condenar a Hus, y llegó a decir: "Todos somos husitas", incluyéndose entre ellos, junto con el apóstol Pedro y san Agustín. En pocas palabras, Lutero negó ser hereje, pero después rechazó la autoridad de los eclesiásticos que habían definido esa herejía.

Al poner en duda el monopolio del papa y de los concilios para establecer la ortodoxia y por consiguiente la herejía, Lutero abrió una grieta en la Iglesia católica, misma que se ensanchó a medida que la imprenta multiplicaba sus escritos. Sin que Roma pudiera evitarlo, una oleada de panfletos religiosos escritos por Lutero y sus seguidores invadió Alemania. Estos impresos, traducidos a diversos idiomas, sirvieron a otros eclesiásticos reformistas que, en sus propios escritos e imágenes, difundieron el mensaje luterano. El ánimo renovador y las críticas que sostenían teólogos de todo el mundo favorecieron la recepción y la adaptación de ese tipo de escritos. En España, por ejemplo, donde las órdenes religiosas habían experimentado sus propias reformas, hubo corrientes de cambio que simpatizaron con Lutero o, al menos, con sus primeros escritos.

Contra la fuerza inicial de la crítica del fraile agustino, Roma decidió abrir un proceso en su contra; juzgó sus edictos y los condenó como heréticos mediante la bula *Exsurge Domine* (1520). Sin embargo, dada la casi nula autoridad que tenían los inquisidores papales en Alemania, el pontífice sólo pudo amenazar al disidente con la excomunión y ordenarle que se trasladara a Roma para retractarse públicamente. Lutero, por su parte, tomó la importante decisión de no hacerlo y evitar que su caso se dirimiera en un juicio de tipo inquisitorial. En vez de ello, buscó la protección de los nobles de Alemania y aceptó el ofrecimiento del emperador Carlos V (quien había ceñido la corona del Imperio apenas en 1519) para exponer sus opiniones en una asamblea de príncipes. La asamblea o Dieta de Worms no fue favorable, pero le dio la oportunidad de abandonar la ciudad libremente. De este modo, aunque el edicto de Worms hizo eco de la condena de Roma y declaró que Lutero era un hereje, éste pudo permanecer dentro de las fronteras del Imperio, gracias a la protección del príncipe elector de Sajonia, quien estaba ansioso de fortalecer su posición política.

Así, lo que había comenzado como un movimiento de reforma de la Iglesia fue adquiriendo una dimensión política que terminaría por resquebrajar una parte del Imperio germánico. A la postre, el ímpetu reformista no sólo dividiría a Alemania sino a toda Europa: Suiza, los Países Bajos, Escandinavia, Hungría e Inglaterra se separarían de la obediencia al pontífice. En cada lugar los fenómenos tomaron caminos novedosos. En Inglaterra, por ejemplo, la ruptura del monarca con el pontífice (1534) precedió a los movimientos de reforma y a la introducción paulatina del luteranismo. En cualquier caso, el hecho es que la Iglesia católica se fracturó irremediablemente y nuevas variantes del cristianismo se consolidaron junto con sus nuevas iglesias bajo la premisa *cuius regio eius religio*, que significa sencillamente que "quien rige" dispone de la religión de sus súbditos. Las guerras de religión se

volvieron, por tanto, guerras de dominación territorial y control político. La actividad inquisitorial poco tenía que hacer en ese contexto, aunque se le invocó en varios momentos, como veremos enseguida.

INQUISICIONES EN AUSTRIA, PAÍSES BAJOS Y FRANCIA

La condena papal contra Lutero tuvo una eficacia muy limitada en Alemania, sólo en la medida en que los príncipes quisieron apoyarla. Esto quedó claro después de que la Dieta de Worms declaró que en el Imperio germánico la herejía luterana conllevaría un delito de traición divina, que merecería la pena capital. Algunos príncipes se negaron a acatar semejante resolución y en 1526, en el contexto de una nueva Dieta, varios de ellos dejaron claro que estaban dispuestos a asumir la reforma eclesiástica que Lutero había anunciado. La cuestión religiosa se había convertido ya en un conflicto de poder que no podía ser resuelto mediante un esquema de vigilancia inquisitorial.

Mientras algunos príncipes asumían abiertamente la doctrina de Lutero o la de otro teólogo llamado Zwinglio para organizar sus iglesias "reformadas", en Austria se emprendió una firme persecución contra un movimiento reformista más radical: los "anabaptistas", que negaban la validez del bautizo infantil, argumentando ser inconsciente, y predicaban, en cambio, el bautizo en edad adulta. Una comisión particular del archiduque austriaco emprendió una campaña de detección y ejecución de herejes: una especie de inquisición, pero que se hacía sin ninguna regulación por parte de Roma. El rigor empleado contra los anabaptistas se incrementó aún más con una resolución de la Dieta de 1529, que impuso la pena de muerte a los rebautizantes sin necesidad de que se hiciese una investigación minuciosa. Con ello, se consolidó la idea de que el príncipe era el único que debía imponer los límites religiosos a

su pueblo y decidir, por sí mismo, el modo de juzgar y castigar las conductas heréticas. Desde luego, muchos puntos de la Dieta de 1529 fueron impugnados por una parte importante de los príncipes; pero prácticamente en todo el Imperio germánico, tanto en la parte católica como en los territorios "protestantes", la actividad inquisitorial propiamente dicha desapareció definitivamente.

La inquisición, en cambio, parecía más útil en otras zonas leales al papa, donde todavía podía servir de freno al "contagio" del luteranismo (la herejía siempre se definía en términos de enfermedad contagiosa). Así lo intentó Carlos V cuando quiso proteger el catolicismo en los Países Bajos, que estaban bajo su autoridad desde 1515 y a cargo de su tía, la regente Margarita de Austria. Desde que Roma condenó los primeros escritos de Lutero, el emperador pidió a la regente Margarita que solicitara al papa la concesión de un inquisidor general para los Países Bajos. Era evidente que el emperador tenía en mente una institución semejante a la española (todavía no se fundaba la portuguesa), pero más controlada por la autoridad real, ya que designó como inquisidor general a un laico y no a un eclesiástico. Dado que no tenía alternativa para actuar contra el luteranismo en esos territorios, el papa aceptó que el abogado Frans van der Hulst se convirtiera en el primer inquisidor general de los Países Bajos, el mismo año en que la Dieta de Worms aceptaba condenar a Lutero en sus dominios.

Esta primera Inquisición antiluterana, que ha sido estudiada por la historiadora Victoria Christman, centró su actividad en la región de Brabante (Bélgica) y duró apenas dos años, porque el inquisidor general fue retirado a petición de la regente. La presencia de un laico al frente de la institución había causado molestias en el clero, y la idea de un tribunal inquisitorial con jurisdicción exclusiva y secreta fue rechazada por otros tribunales. Si bien el papa autorizó el nombramiento de nuevos inquisidores, éstos no lograron consolidar la institución, ni evitar que los tribunales seculares también se adjudicaran la jurisdicción sobre casos de herejía. Así

ocurrió, por ejemplo, con el notable proceso contra más de 60 residentes de Bruselas, arrestados en 1527 bajo sospechas de haber participado en una reunión luterana.

La documentación sobre este caso sólo sobrevivió parcialmente, pero Christman ha demostrado que inquisidores y jueces seculares actuaron de manera separada y simultánea sobre los mismos sospechosos. Un sacerdote que promovía estas reuniones murió en prisión y otros reos fueron sentenciados por los inquisidores a abjurar públicamente de sus errores, pagar multas, cumplir con penitencias espirituales y usar vestidos de infamia durante algún tiempo. La participación del Consejo de Brabante en la revisión de los juicios inquisitoriales y la expedición de las sentencias muestra hasta qué punto el poder civil no estaba dispuesto a que la herejía fuese perseguida de manera exclusiva por el tribunal del Santo Oficio.

El modelo inquisitorial en los Países Bajos terminó abruptamente en 1529 con un edicto de la regente Margarita, que decidió dejar la persecución de la herejía en manos de tribunales seculares, como estaba ocurriendo en algunas partes del Imperio germánico. Los decretos emitidos en esa región contra nuevos grupos religiosos (anabaptistas, por ejemplo) o las medidas que se tomaron en la década de 1540 contra las comunidades portuguesas de origen converso fueron disposiciones reales que propiciaron la actividad de tribunales seculares, aun cuando subsistieron algunos inquisidores delegados por el papa con autoridad limitada. En la mayor parte de los Países Bajos, los tribunales reales se encargaron también de asuntos religiosos, siendo el más famoso de ellos el Tribunal de los tumultos, organizado por el duque de Alba para reprimir la disidencia política y religiosa en Flandes. Las quemas organizadas por este tribunal secular contribuirían paradójicamente a la fama de la Inquisición española en esa región, y provocarían el alzamiento que dio inicio a la que sería llamada Guerra de los Ochenta Años.

En Francia no había dejado de haber inquisidores nombrados por el papa, de modo que su actividad se reanudó cuando el rey

Francisco I (1515-1547) ofreció su respaldo a obispos e inquisidores para castigar la herejía. El viejo título de inquisidor general de Francia, que solía ostentar el prior de los dominicos en París, recuperó su sentido, aunque no por mucho tiempo. El inquisidor Mathieu Ory renovó la actividad en la década de 1530 con ayuda de autoridades municipales. Fue él quien por primera vez juzgó a Michel Servet, del que hablaremos más adelante, y quien interrogó con suspicacia al joven Ignacio de Loyola antes de que intentase fundar la Compañía de Jesús. Sin embargo, su autoridad no le permitió competir con la de los obispos y el rey nunca se mostró deseoso de establecer una Inquisición semejante a la española.

En ausencia de una institución inquisitorial, las cortes de justicia de cada provincia (los parlamentos) asumieron la persecución de la disidencia religiosa como parte de sus tareas. Entre ellas destacó el Parlamento de París, que actuó con el respaldo de la Universidad de la Sorbona para combatir y erradicar el movimiento de los "sacramentarios": un sector radical de la Reforma que negaba la presencia de Cristo en la eucaristía y que había sido rechazado por el propio Lutero. Esa vertiente "sacramentaria" fue considerada herejía y juzgada por los parlamentos (incluso con algunas sentencias de quema en la hoguera) antes de que el calvinismo se expandiese sobre varias regiones de Francia.

Los restos de actividad inquisitorial desaparecieron en Francia después de la violenta guerra entre calvinistas (los llamados "hugonotes") y católicos que dividió al reino en la segunda mitad del siglo XVI y que llevó a la Corona francesa, siempre católica, a brindar un grado de tolerancia a los hugonotes, permitiéndoles practicar el calvinismo en lugares específicos. El edicto de Nantes (1598) fue más lejos, pues les concedió libertad de conciencia. Esto último significaba que no podrían ser juzgados por su fe si no provocaban un escándalo o una ofensa directa a la religión católica. A pesar de la molestia de Roma, el edicto se mantuvo en vigor durante casi un siglo, disipando cualquier posibilidad de

establecer una Inquisición francesa semejante a las de España y Portugal. Así, la vigilancia de la ortodoxia católica en Francia quedó en manos de los parlamentos provinciales que dictaban justicia en nombre del rey. Estos últimos podían actuar en casos de blasfemia y de irreverencia religiosa, así como intervenir en la censura de libros y manuscritos.

ERASMISTAS, ALUMBRADOS Y LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA

El caso de España contrasta con los anteriores, pero no debe exagerarse el papel inicial de la Inquisición española contra los movimientos reformistas. Si bien es verdad que el inquisidor general Adriano de Utrecht hizo eco de la condena papal y amenazó a los seguidores de Lutero, en las décadas de 1520 y 1530 los procesos contra "luteranos" se concentraron en el reino de Aragón, y la mayor parte de los reos por este delito fueron extranjeros, casi siempre franceses.

Es probable que esto se debiera a que los movimientos de reforma en la Península ibérica, vinculados al erasmismo, todavía se veían como algo muy distinto al luteranismo y a las vertientes radicales de la Reforma. Erasmo se había opuesto a Lutero, pero también había rechazado enfáticamente la condena de Roma y se oponía a que, con el pretexto de combatir al agustino, se coartara el debate teológico. La Inquisición española asumió una postura semejante durante algunas décadas. El inquisidor general Alonso de Manrique (1523-1538), quien sustituyó a Adriano de Utrecht cuando éste fue electo papa, era un seguidor de Erasmo y no dejó de serlo a pesar de la crisis de la Iglesia. En 1527, mientras los soldados luteranos del ejército imperial saqueaban Roma, los textos de Erasmo eran publicados en castellano.

El gran experto en el tema, Marcel Bataillon, afirma que los libros de Erasmo tuvieron en España "una difusión en lengua vulgar, cuya analogía se buscará en vano en cualquier otro país

de Europa", y cita las palabras del traductor del *Enchiridion* de Erasmo: "lo leen en español personas de toda especie, y los que nunca antes habían oído hablar de Erasmo han sabido ahora de su existencia por este simple libro". Aunque quizás el traductor exageraba, otros indicios sugieren que se imprimieron miles de ejemplares de sus libros, al grado de que el propio Erasmo llegó a preocuparse por los efectos de la traducción y la divulgación de su obra, particularmente de sus *Coloquios*, porque estimulaban el debate sobre la Iglesia y la religión. La obra de Erasmo fue prohibida por la Universidad de París, pero en España una conferencia de teólogos, presidida por el propio inquisidor general, ratificó la ortodoxia del célebre teólogo, quien murió en 1536 sin que la Inquisición española hubiese prohibido todavía sus libros. En Portugal la obra de Erasmo tuvo también muy buena recepción y seguía publicándose a comienzos de la década de 1540.

Más allá de esta actitud complaciente con el erasmismo, debe advertirse que la Inquisición española, mientras estuvo presidida por Alonso Manrique, sí estableció límites a un movimiento devocional o místico conocido como "iluminismo" o "alumbradismo" que en cierto modo se relacionaba también con la Reforma, pues a su modo promovía la vinculación de los fieles con Dios sin la mediación de la Iglesia. Si bien varios autores han demostrado que este movimiento tenía raíces anteriores a Lutero y a Erasmo, casi todos coinciden en que los impulsos de los escritores reformistas lo alentaron.

El "alumbradismo" no tenía una cabeza específica ni una doctrina específica. Historiadores como David Kahn consideran que, de hecho, fue la propia Inquisición la que le dio unidad al condenar, por edicto, 48 proposiciones que supuestamente seguían los "alumbrados". Las ideas principales del movimiento místico procedían de las prédicas de franciscanos y otras órdenes religiosas sobre el recogimiento espiritual; como ellos, los "alumbrados" aspiraban al abandono de las tentaciones del mundo para acercarse más al

dolor y al amor de Cristo. Este tipo de ideas, si bien podían ser consideradas piadosas cuando las practicaba el clero, fueron vistas como "herejía" cuando las ejercían hombres y mujeres en reuniones privadas. Los "alumbrados" (también llamados "quietistas" o "dejados") suponían que la sola oración mental podía acercarlos a Dios sin necesidad de las prácticas tradicionales de la Iglesia. En esto último se asemejaban al cristianismo simple o "libre" de las obligaciones eclesiásticas que defendía Lutero, aunque su vínculo más próximo con la Reforma provenía de los erasmistas españoles.

Procesos inquisitoriales demuestran que algunos "alumbrados" acusados de abrazar las doctrinas de Lutero, como la mística María Cazalla, eran en realidad admiradores de Erasmo y seguían sus opiniones aunque no lo hubiesen leído directamente. A ella se le acusó, entre otras cosas, de decir que no quería oír sermones "si no fuera de persona devota de Erasmo, y que creía […] la doctrina de Erasmo sin faltar una jota ni tilde, y que la tenía por Evangelio". Cazalla fue atormentada con la intención de que diera los nombres de todos los "alumbrados" que se reunían en conventículos y comenzaban a formar una especie de red, pero al final los inquisidores de Toledo no la consideraron hereje. La sanción fue asistir a misa como penitente, escuchar públicamente su sentencia, abjurar *de levi* (es decir, que sólo se le veía como levemente sospechosa de herejía) y apartarse para siempre de su antiguo grupo de "alumbrados".

La relativa benignidad de la sentencia contra Cazalla contrasta con las acusaciones que originalmente le había puesto el fiscal de la Inquisición toledana. Todo ello sugiere que ya desde entonces había inquisidores que querían asumir un combate más enérgico contra los movimientos religiosos que en mayor o menor medida menospreciaban la importancia del clero y de las obligaciones eclesiásticas. Sin embargo, tendría que pasar más de una década para que el inquisidor general Fernando de Valdés (1537-1566) diera el viraje definitivo hacia una persecución consistente del lu-

teranismo, que tuvo también repercusión en la recién fundada Inquisición portuguesa.

Ese viraje, patente en los espectaculares autos de fe de mediados de siglo, tuvo que ver con el impulso renovado que dio Roma a la práctica inquisitorial, a la creación de nuevas instituciones inquisitoriales y, sobre todo, al desarrollo del Concilio de Trento (1545-1563), que discutiremos en el capítulo seis.

5
LA INQUISICIÓN DE ROMA

Unos años antes de la reunión del Concilio Ecuménico de Trento, el papa fortaleció la actividad inquisitorial con la fundación de la Congregación de la Sagrada, Romana y Universal Inquisición (1542). Este organismo con pretensiones universales encabezó un nuevo sistema de tribunales en la Península itálica e intentó incidir también en la actividad de las inquisiciones ibéricas. Mediante bulas, el pontífice transmitió privilegios y facultades a los inquisidores del mundo, recordándoles que su autoridad era de carácter apostólico y que todos compartían la responsabilidad de evitar nuevas fisuras en el catolicismo.

En el marco del Concilio de Trento, los tribunales inquisitoriales dependientes de Roma tuvieron un papel importante para reforzar la censura de libros y la persecución de opiniones disidentes, entre ellas las de algunos hombres que cultivaban las matemáticas y la astronomía, como Giordano Bruno y Galileo Galilei.

LA CONGREGACIÓN DE LA INQUISICIÓN UNIVERSAL

Para fortalecer la actividad inquisitorial, Roma decidió hacer una transformación mayúscula. Era un recurso para evitar más divisiones y un mecanismo para proteger la ortodoxia católica, que se esperaba saldría reforzada y mejor definida en el concilio ecuménico que se preveía realizar. Así, en 1542 el papa Paulo III fundó la Congregación de la Sagrada, Romana y Universal Inquisición.

Se trataba de una junta de cardenales encargados de disponer la política inquisitorial y revisar el funcionamiento de los inquisidores en el mundo católico: una especie de Consejo de la Suprema, pero con pretensiones universales que sólo pudo cumplir de manera parcial.

En cierto modo, el papado buscaba crear un sistema inquisitorial centralizado, semejante a los que existían en España y Portugal, pero al mismo tiempo, buscaba fortalecer la autoridad papal en las inquisiciones ibéricas y recuperar o fortalecer el carácter universal del oficio. Por ello, aunque el papa se inspiró en la estructura institucional de aquellos reinos, siempre se expresó en términos de querer reformar o renovar el "santo oficio de la inquisición", es decir, la actividad que aquí referimos como inquisición, con minúscula. En pocas palabras, el papa no sólo buscaba crear su propia Inquisición en una parte de la Península italiana, como la española o la portuguesa, sino además organizar y sistematizar la actividad inquisitorial ya existente. Con esto último, el pontífice pretendía recordar que él era el máximo defensor de la ortodoxia y que las inquisiciones de todo el mundo debían tenerlo muy presente. La cuestión fue importante, porque Roma, a partir de ese momento, buscó incidir por medio de bulas en la actividad de la Inquisición española y de la recién creada en Portugal. Aunque las Coronas respaldaron muchas de las directrices papales, limitaron e inhibieron la injerencia de Roma cada vez que lo consideraron necesario.

Roma consiguió establecer en varias partes de la Península itálica nuevos tribunales dependientes de la recién creada Congregación de la Inquisición. Sin embargo, como sólo ejercía autoridad política directa sobre los Estados Pontificios, fue necesario hacer negociaciones específicas con los estados del resto de Italia, con un éxito relativo. En Nápoles, por ejemplo, resultó imposible fundar un tribunal como se deseaba. La élite de ese reino (dependiente de España) había resistido dos veces los intentos de

establecer un tribunal inquisitorial español y volvió a hacerlo en 1547, rebelándose cuando el pontífice intentó crear un tribunal dependiente de Roma. La historiadora Pilar Huerga señala que durante casi cuarenta años la inquisición en Nápoles siguió bajo el control de obispos hasta que finalmente el papa consiguió imponer un inquisidor. El nuevo experimento, sin embargo, estaría sujeto a nuevos cambios y negociaciones en el siglo XVII. Al ejemplo napolitano pueden sumarse otros más que demuestran que el sistema inquisitorial romano nunca llegó a tener una estructura homogénea.

Al no ser un sistema completamente nuevo, Roma tuvo que revivir y reorganizar las inquisiciones existentes, además de lidiar con viejas costumbres y derechos, como el de que las órdenes mendicantes nombraran inquisidores. Aunque siempre fue claro el anhelo de centralizar, los eclesiásticos regulares siguieron siendo los principales inquisidores en toda Italia, a diferencia de los dominios de España y de Portugal, donde los inquisidores fueron casi siempre eclesiásticos seculares. Más importante todavía fue la necesidad que tuvo Roma de establecer acuerdos con los gobiernos seculares para poder reactivar la inquisición. Todo ello generaría un sistema heterogéneo, donde el ideal de control inquisitorial desde Roma sólo llegó a funcionar parcialmente, con la excepción de los Estados Pontificios.

El ejemplo más difícil de esta negociación fue Venecia, donde la Inquisición romana tuvo que adaptarse tanto que llegó a formarse una institución inquisitorial con una organización peculiar y limitaciones específicas en materia de censura de libros y castigo de la blasfemia, ya que el gobierno veneciano nunca renunció a su jurisdicción en esas materias. Algunas de las reflexiones hechas por el jurista y teólogo Paolo Sarpi a comienzos del siglo XVII sobre los límites que debía poner el Estado veneciano a la Inquisición romana servirían de argumentos para la tradición política regalista en otros países de Europa en el XVIII.

LA INQUISICIÓN ROMANA Y EL CONCILIO DE TRENTO

La nueva institución inquisitorial romana se fue organizando mientras tenían lugar las sesiones del Concilio de Trento (1545-1563). El conjunto de la Iglesia católica cerró filas contra las iglesias reformadas, se olvidó de la posibilidad de reconciliación y fortaleció la mayor parte de las doctrinas y prácticas religiosas que la Reforma había cuestionado, como la creencia en el Purgatorio, la venta de indulgencias y el culto a las imágenes sagradas. El Concilio de Trento fue el resultado de esa necesidad de debatir y definir nuevos principios, a fin de paliar en cierto modo la crisis de la Iglesia católica cuando la ruptura y la creación de estados confesionales ya era una realidad irreversible. Se trataba de un concilio tardío, formado después del cisma y, por tanto, fallido en términos de devolver unidad a la Iglesia, pero exitoso por cuanto sirvió para redefinir las características del catolicismo y crear una Iglesia nueva (se le llama "tridentina" por la ciudad del Concilio) que se encerraba en sí misma y rechazaba cualquier doctrina de las iglesias reformadas de Europa.

El Concilio de Trento buscó, por tanto, consolidar la ortodoxia católica, pero sabiendo de antemano que una buena parte de la Europa cristiana no seguiría esos dictados a menos que, por las armas o por la negociación, sus reyes o dirigentes volviesen a adoptar la subordinación espiritual a Roma. En pocas palabras, la Iglesia tridentina ya no buscaría la reunificación de la Iglesia, sino la conservación del catolicismo en los estados en los que seguía existiendo. Las reformas propuestas por Trento fueron muy contenidas y dirigidas sobre todo a fortalecer la autoridad de los obispos, así como a hacer más rigurosa la disciplina de las órdenes religiosas y del clero secular. Así, por ejemplo, se intentaba evitar la "simonía" o el negocio que algunos eclesiásticos hacían de los sacramentos, pero se ratificaba el valor de las indulgencias y se buscaba reunirlas en un sola: la famosa "bula de Cruzada". También se esperaba que

las órdenes regulares y los obispos reforzaran los sistemas de justicia eclesiástica para castigar la indisciplina del clero.

El Concilio de Trento también puso énfasis en el control de libros y escritos como recurso para evitar la diseminación de las doctrinas protestantes y evitar nuevas herejías; para ello, elaboró lineamientos generales de censura, así como listas de autores y obras prohibidas. En conjunto, puede decirse que el catolicismo tridentino era más dependiente de la tradición que de la innovación; más prohibitivo, más vigilante y desconfiado de su propia comunidad eclesiástica; más necesitado de la actividad inquisitorial para protegerse tanto de amenazas externas como de desviaciones internas.

En ese sentido, la "reforma" a la Inquisición pontificia (incluyendo la creación de la Congregación de la Inquisición) debe entenderse en su estrecha relación con la reforma a la Iglesia católica en su conjunto. Si el papa tuvo mucha injerencia en la congregación de inquisidores cardenales, éstos también desempeñarían un papel crucial como consejeros de la curia romana, como señala el historiador Francisco Bethencourt. Además, tres inquisidores romanos del siglo XVI llegaron a ser papas, incluyendo a Gian Petro Caraffa (Paulo IV), uno de los artífices del nuevo sistema inquisitorial. Hubo también inquisidores elevados a importantes obispados y a cardenalatos. Puede decirse, por lo tanto, que la nueva política estuvo orientada a hacer del Santo Oficio o de la inquisición una actividad muy importante dentro de la Iglesia católica y a darle un carácter universal que ayudara a reforzar la autoridad del pontífice.

LA BULA *SI DE PROTEGENDIS*

La nueva Inquisición de Roma no tuvo autoridad directa en todos los Estados católicos porque no en todos ellos había voluntad

para establecer tribunales y porque las facultades concedidas a los inquisidores generales de España y de Portugal impedían que éstas pudiesen hacerse dependientes de una nueva institución. No obstante, lo que sí podía hacer Roma, e intentó desde entonces, fue reforzar la actividad inquisitorial existente y renovar su carácter universal mediante bulas con rango de "constituciones", es decir, de leyes fundamentales de la Iglesia católica. Por medio de estas "constituciones", los papas garantizaron que los inquisidores de cualquier parte del mundo fuesen los jueces exclusivos de delitos que tenían que ver con la violación de los sacramentos, muy particularmente con la solicitación de mujeres en el confesionario y la celebración de misas sin tener las órdenes correspondientes. Otras constituciones establecieron la excomunión a quienes ofendían o entorpecían la labor inquisitorial, y dieron facultad a los inquisidores para perseguirlos.

La más famosa de estas "constituciones" fue la bula *Si de Protegendis*, expedida por el papa Pío V en 1569 y refrendada por una legión de cardenales. Esta bula establecía claramente que cualquier ataque al "sacro oficio de la inquisición", así fuera el homicidio o la amenaza de muerte a un inquisidor o ministro "del oficio", la quema de un edificio, el robo de sus papeles o la ayuda a presos para fugarse, sería considerado como un delito de lesa majestad, es decir, como un acto equiparable a la herejía. Los delincuentes podían ser acreedores a la pérdida de sus bienes y al mayor rigor que el tribunal correspondiente decidiera. En los lugares donde ya había inquisición, eso significaba dar facultad a los inquisidores para procesar directamente a quienes los atacaran o estorbaran su oficio. Pero lo más notable es que la bula rescataba explícitamente el carácter universal del oficio, al erigirse en protectora de "cualquiera de los inquisidores, abogados, fiscales, notarios y otros ministros del dicho oficio, o de los obispos que en su diócesis o provincia ejercen este cargo". No importaba a cuál institución pertenecieran los inquisidores, la constitución aspiraba a darles

facultades para que pudieran defender su oficio sin incurrir en un abuso del mismo.

Esta y otras "constituciones" papales fueron admitidas por las Inquisiciones de España y de Portugal, con la anuencia de sus respectivos monarcas. Si bien ambas instituciones mantuvieron su independencia respecto de la nueva Congregación de la Inquisición fundada en Roma, no podían desaprovechar la oportunidad de aceptar bulas que beneficiaban al oficio y podían ser de utilidad para reforzar su autoridad en el mundo católico que venía resurgiendo después de Trento. Un edicto del inquisidor general de España (1633) establecería la costumbre de leer estas constituciones en todos los conventos de la monarquía una vez al año, además de tenerlas fijas en un lugar público.

CENSURA DE LIBROS

Durante la Contrarreforma Roma quiso tener la última palabra en la censura de libros en el mundo católico, pero no le fue sencillo imponer su autoridad. Como ha mostrado Francisco Bethencourt, los sistemas de censura en España y Portugal estaban en proceso de consolidación cuando comenzaron a negociar con la censura romana.

Desde comienzos del siglo XVI la Corona española había establecido la obligación de someter a una censura real los manuscritos que querían ser publicados; a ésta se sumaría poco después la obligación, por orden del papa, de someter los manuscritos a una censura adicional: eclesiástica y controlada por los obispos. La Inquisición española, que no participaba en esta censura previa, tuvo en cambio un papel destacado en la prohibición de libros ya impresos, sobre todo en países extranjeros, a partir de 1521. La Corona española, que carecía de un sistema para frenar los libros, libelos y manuscritos que difundían las ideas luteranas y las críti-

cas al pontífice, decidió confiar en la Inquisición para contenerlos. Así, el Consejo de la Suprema comenzó a expedir edictos prohibitivos de numerosos títulos cuyos poseedores debían entregar a las autoridades inquisitoriales bajo pena de excomunión mayor y el riesgo de ser considerado sospechoso de herejía. Quince años después, la actividad censora de la Inquisición española se incrementó al encargarse de la revisión de bibliotecas de conventos y universidades para detectar textos cercanos al luteranismo o simplemente reformistas. Desde su fundación, la Inquisición portuguesa cumplió con estas mismas funciones y se le agregó, además, la de participar en la censura previa de libros.

La censura de libros es un buen ejemplo de la vinculación y al mismo tiempo de la independencia de las Inquisiciones de España y Portugal respecto de Roma. Ambos sistemas cumplieron con reproducir las prohibiciones emitidas por el papa y los Concilios, pero siempre ejercieron su propia capacidad para revisar y prohibir por sí mismos. Teólogos de las universidades cooperaron con las Inquisiciones de Portugal y España (a solicitud de un Consejo o de un tribunal) para revisar y emitir censuras sobre una diversidad de textos, no todos relacionados con la Reforma. Esa censura erudita, por decirlo así, era la base de las prohibiciones que aparecían en edictos.

La actividad censora en España llevó a la publicación del Índice o catálogo de libros en 1551 y de la Censura general de biblias en 1554 (que mandaba expurgar sumarios y comentarios de 65 ediciones latinas). La Inquisición portuguesa también publicó su primer Índice en 1551.

La curia romana no se quiso quedar atrás y decidió preparar su propio catálogo. El resultado fue el primer Índice de libros prohibidos, promulgado en 1559 en la última fase del Concilio de Trento, al igual que la versión revisada de 1564, que introdujo reglas generales de censura. La Congregación del Índice, creada poco después, se encargaría de renovar los compendios de prohi-

biciones pontificias. Jesús Martínez de Bujanda, gran estudioso de los catálogos inquisitoriales, explica que el Índice romano tuvo distintos grados de aceptación en las monarquías católicas. Mientras que en Portugal se promulgó de manera íntegra y en los Países Bajos españoles se publicó añadido de un apéndice; en España la Inquisición se reservó el derecho de publicar su propio catálogo.

El segundo y más famoso Índice español apareció también en 1559 y sólo tenía validez en la monarquía hispánica. Incluía libros prohibidos en índices anteriores (el español de 1551 y los de París, Lovaina y Portugal), así como unos cuantos del Índice de Roma. Ese mismo año Portugal publicó un nuevo catálogo, que incluía todas las prohibiciones romanas y añadía otras más.

Ese juego de prohibiciones acompañó a las instituciones inquisitoriales. Roma aspiraba a que su Índice (renovado por el Concilio de Trento en 1564) y las sucesivas prohibiciones de libros fueran acatados por todos los países católicos. Sin embargo, como hemos visto, la Inquisición de España, respaldada por la voluntad del monarca, sólo admitió los índices romanos de manera implícita y como guía general de los propios. Hasta la etapa final de la institución, los tribunales inquisitoriales de España siguieron publicando sus propios edictos a partir de las censuras elaboradas por sus censores o calificadores, mientras que el Consejo de la Suprema continuó elaborando los catálogos prohibitorios y expurgatorios para toda la monarquía hispánica.

En otras partes de la Europa católica, el índice romano fue asumido como autoridad, aunque no sin reticencias y negociaciones. En Francia, la Sorbona y el Parlamento de París defendieron su prerrogativa para censurar libros, por lo que muchas veces las prohibiciones papales no encontraron el respaldo de una autoridad seglar que las hiciera cumplir. En la Península itálica, como era natural, el Índice romano tuvo mayor recepción, aunque no estuvo exento de negociaciones con otras instancias de censura, reales o eclesiásticas.

En un estudio sobre la imprenta en el estado veneciano, Paul Grendler sostiene que el gobierno de la Serenísima República tuvo miedo de que la censura romana afectara dramáticamente el mercado del libro, por lo que consiguió establecer un mecanismo de revisión conjunta con inquisidores (que dependían de Roma) y autoridades nombradas por el gobierno. Si bien existe cierta polémica historiográfica al respecto, tal parece que la intención del sistema veneciano era la de evitar una dependencia absoluta de las directrices de Roma. No obstante, como han señalado otros autores, los inquisidores obtuvieron en la práctica más poder y Roma celebró un éxito al imponer su Índice en Venecia. Muchas otras ciudades con mercados de libros poco activos aceptaron con menor resistencia las prohibiciones de Roma.

LOS PROCESOS DE BRUNO Y GALILEO

La Iglesia católica favorecía el saber matemático que promovían algunas universidades e instituciones eclesiásticas, pero no concebía que éste pudiese ir en contra del saber religioso. Por ello, por medio de sus tribunales inquisitoriales intentó poner límites claros a la especulación de los matemáticos y astrónomos más audaces, sobre todo cuando éstos se vincularon a prácticas cuestionables como la alquimia, la magia y las creencias herméticas, o cuando pusieron en duda alguno de los dogmas sobre los que descansaba el cristianismo.

El heliocentrismo, o la teoría de que el Sol y no la Tierra era el centro del Universo, era una posibilidad ya discutida cuando el matemático polaco Nicolás Copérnico consiguió elaborar un sistema demostrable matemáticamente. Su posición se vinculaba con la magia solar de Marsilio Ficino y la sabiduría hermética, y ciertamente no se atrevió a someter su sistema a un debate desigual con los defensores del sistema geocéntrico o ptolemaico, que

eran mayoría. Su gran obra, impresa poco antes de morir (1543), generó encendidos debates, pero no llegó a ser prohibida. Roma no condenó como "herética" la tesis de Copérnico, simplemente la declaró probable, o poco probable, y prohibió, eso sí, que se le adoptase como una verdad irrefutable. La Iglesia se inclinaba por el geocentrismo, pero tampoco se le consideró jamás un dogma.

El Concilio de Trento quiso poner un freno adicional a la curiosidad humanista, pero tampoco canceló la especulación matemática ni la observación de la naturaleza. Sin embargo, la existencia de sistemas inquisitoriales y sobre todo de la nueva Congregación de la Inquisición de Roma dio pie a que ciertos eclesiásticos aprovecharan esos foros para castigar a algunos hombres que practicaban la ciencia sobre bases que se consideraban sospechosas. El caso más grave fue el de Giordano Bruno, condenado a la hoguera en 1600. Bruno fue un defensor firme del sistema copernicano; sin embargo, los estudiosos del caso han demostrado que la Inquisición no lo procesó por "copernicano" sino por una serie de acusaciones, tal vez exageradas, relacionadas con sus prácticas mágicas y creencias herméticas, sus acercamientos con el calvinismo, la negación explícita de numerosos sacramentos y algunas opiniones abiertamente contrarias al cristianismo. Bruno fue sometido a varios procesos en los que confesó sus dudas religiosas y se negó a admitir la validez de los sacramentos.

El caso de Galileo Galilei, cuyo copernicanismo puso a varios eclesiásticos e inquisidores sobre aviso, fue aún más complejo, como demostró hace tiempo Pietro Redondi en el libro clásico sobre el tema. Citado para contestar una serie de denuncias y testimonios en su contra, no fue juzgado por su obra científica ni sus especulaciones matemáticas, que favorecían el sistema heliocéntrico y merecieron la consideración de un papa y de varios cardenales destacados. El problema apareció cuando Galileo publicó un opúsculo en lengua toscana y en forma de diálogo, en el que hacía competir a varios interlocutores sobre la probabilidad de los

sistemas. Si bien uno de los personajes defendía el heliocentrismo y otro el geocentrismo, el error de Galileo (desde la perspectiva inquisitorial) fue haber pintado a este último como un hombre necio y carente de argumentos. Quienes lo delataron sospecharon que el texto pretendía imponer como "verdad" la teoría copernicana y de paso satirizar al propio papa y hacer pasar por ignorantes a todos los eclesiásticos que defendían lo contrario.

Galileo, que había gozado de la admiración del pontífice, fue tratado con consideraciones durante su proceso, pero éste no dejó de ser sumamente severo y amenazante. A sus casi setenta años, el matemático fue obligado a abjurar la sospecha de herejía, declarando que el sistema de Copérnico era poco probable y que era falso afirmar que el Sol permanecía inmóvil en el centro del mundo. A diferencia de Bruno, Galileo aceptó la humillación de Roma y recuperó su libertad en 1632. Su libro, en cambio, fue prohibido por las Congregaciones del Índice y de la Inquisición, que pusieron especial interés en decomisar los ejemplares existentes.

Si bien la prohibición del heliocentrismo nunca fue tajante, el hecho de que se obligara a un científico de la talla de Galileo a aceptarla como teoría poco probable fue durante mucho tiempo una seria limitante al desarrollo de la experimentación científica. En las décadas siguientes las Inquisiciones de Roma, de España y de Portugal mostrarían una actitud severa contra libros científicos producidos en el extranjero, con cuyas prohibiciones limitaron aún más el modelo de ciencia católica. Los autores de la Ilustración, sin adoptar necesariamente una actitud hostil a la religión, como veremos páginas más adelante, defenderían la necesidad de contar con un espacio de mayor libertad para la experimentación y la especulación.

6
INTOLERANCIA RELIGIOSA EN UN MUNDO CONFESIONAL

La renovación de la inquisición en Roma sirvió de estímulo para que las inquisiciones de España y de Portugal fortalecieran su carácter contrarreformista y vincularan su actividad a los lineamientos del Concilio de Trento sin perder autonomía. A mediados del siglo XVI, la Inquisición española incrementó su actividad y presumía ser el garante del catolicismo en la Península. Su ostentación de fuerza llegó al extremo de procesar al arzobispo de Toledo, acusado de haber solapado a un grupo de luteranos.

La intolerancia religiosa no fue monopolio de las inquisiciones ni del catolicismo. Por el contrario, se puede decir que todos los Estados confesionales, surgidos de la Reforma o de la Contrarreforma, diseñaron sus propios mecanismos para castigar la disidencia religiosa. Los Estados protestantes, principalmente luteranos y calvinistas, se apoyaron en juntas de teólogos reformados que emitieron su parecer en asuntos de fe, pero la capacidad de juzgar casos de herejía o disidencia religiosa estuvo a cargo de tribunales seculares o mixtos.

LOS GRANDES AUTOS CONTRA LUTERANOS

Mientras Roma favorecía la actividad inquisitorial en el marco de la Contrarreforma, la Inquisición española incrementó su actividad contra los luteranos y dio una singular muestra de poder. El

inquisidor general de España, Fernando de Valdés (1547-1566), actuó conforme a la postura más rígida del Concilio, que seguía celebrándose en Trento con interrupciones y dificultades. Desde la perspectiva de este poderoso eclesiástico, los inquisidores debían vigilar la disidencia en la Iglesia católica, lo que obligaba a poner atención en la comunidad de fieles y en el clero. Es decir que la Inquisición española no debería limitarse a perseguir extranjeros luteranos, sino a cualquier español, laico o eclesiástico, ignorante o teólogo, que simpatizara con una o todas las ideas reformistas. Esto, desde luego, conllevaba problemas de interpretación, pues no sería tan fácil establecer la diferencia entre la crítica dentro de la Iglesia y la disidencia religiosa.

La política de Valdés se manifestó con toda su fuerza a partir de 1556, año en el que Felipe II se convirtió en rey cuando su padre, Carlos, abdicó para retirarse al convento de Yuste. El arresto de un grupo de supuestos luteranos en Sevilla al año siguiente provocó tal polémica que el propio Carlos se vio obligado a respaldar a la Inquisición desde su retiro, recomendando castigar a los culpados "muy de veras, para atajar que no pase adelante" por ser "personas enseñadas, exasperadas por la afrenta que han recibido por ello, por lo que conviene no tener misericordia". Así lo decía en una carta dirigida a su hija Juana (encargada temporalmente del gobierno), que es citada por Henry Kamen y otros historiadores para demostrar el respaldo que el poder real dio a la vertiente más rigurosa de la acción inquisitorial.

Sin embargo, en ese preciso momento se hizo también visible una grave fisura en la Iglesia española. El arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, se expresó en favor de la reconciliación fraterna y del perdón a quienes incurrían en herejía. El obispo no estaba en contra de la Inquisición, pero sí de la autoridad que ésta venía cobrando. Como señala el historiador Roberto López Vela, lo que buscaba Carranza era "otra forma de tratar a los herejes que necesariamente implicaba otro modelo de Inquisición y otra

forma de proceder contra aquéllos". Ese modelo significaba precisamente que la inquisición, como actividad, debía ser cercana a las tareas de los obispos, quienes debían servirse de ella para controlar los libros y colaborar en la corrección de quienes se hubiesen desviado del dogma. En pocas palabras, quería una inquisición complementaria de la acción pastoral y no una institución cada vez más autónoma y vigilante de la actividad de los obispos.

Todo lo opuesto pensaba Valdés, que estaba decidido a dar ejemplos palpables del combate al luteranismo y quería acabar con los cuestionamientos a la actividad inquisitorial. En 1558 el inquisidor general escribió al monarca para informarle que había descubierto una red de luteranos en Valladolid organizada por un eclesiástico, Agustín de Cazalla (probablemente sobrino de María Cazalla, mencionada en el capítulo 4), y el corregidor Carlos de Seso. En virtud de ese descubrimiento, la Inquisición de Valladolid realizó más de un centenar de arrestos mientras Valdés ordenaba personalmente la prisión del arzobispo Carranza, bajo los cargos de haber protegido al grupo de luteranos y de haber escrito algunas proposiciones heréticas en su *Catecismo cristiano*, impreso en Flandes. Por primera vez, la Inquisición española hacía una clara ostentación de autoridad sobre los obispos.

La actividad de la Inquisición contra los reos acusados de luteranismo tuvo un desenlace cruento en dos autos de fe celebrados en Valladolid en 1559. En el primero, celebrado en mayo, se leyeron 30 causas y 15 reos fueron relajados y enviados a la hoguera, entre ellos los dirigentes, Cazalla y Seso. Con excepción de una causa, que era de judaísmo, todas las demás eran de luteranismo, aunque varios historiadores señalan que la mayoría de los reos eran más bien "alumbrados", como los procesados en décadas anteriores, que simpatizaban en mayor o menor medida con algunas medidas de Lutero. A la Inquisición, sin embargo, no le interesaba definir cuál era la motivación interna del reo, sino probar su conexión con Lutero, pues sólo así garantizaba un castigo ejemplar.

En el segundo auto, celebrado en octubre del mismo año, se leyeron las causas de un número semejante de reos, que también fueron relajados y enviados a la hoguera después de la ceremonia. Las relaciones, noticias y crónicas populares de esos autos dan cuenta de la impresión que causaron, ya porque la mayoría de los reos eran españoles, ya porque había hombres y mujeres de la élite vallisoletana, ya porque había muchos eclesiásticos. El primer auto sorprendió a los asistentes, porque tres eclesiásticos fueron degradados de su investidura sacerdotal antes de ser entregados a la autoridad civil para que los quemase. Más sorprendente fue ver que en el segundo auto cuatro monjas del convento de Belén fueron también ejecutadas y enviadas a la hoguera. El mensaje era claro: el peligro de la herejía no estaba sólo en los conversos y en extranjeros luteranos, podía ocultarse también en las casas de los católicos e incluso en un convento femenino.

El auto de fe era el espacio privilegiado para dar una lección a la población y manifestar cuál era la política inquisitorial. En el primer auto de fe de Valladolid predicó el dominico Melchor Cano, uno de los teólogos más afamados y reconocidos de España, que defendió el papel de la Inquisición contra la postura del obispo Carranza, quien también era dominico. No es de extrañar, por tanto, que los autos de Sevilla de 1559 y 1560 fueran tan espectaculares como los de Valladolid: En el primero hubo 26 reos de los cuales 18 fueron sentenciados a la hoguera por luteranos; en el segundo hubo 54 penitenciados, de los cuales 15, incluyendo un sacerdote, fueron relajados al brazo secular. En Murcia, en esos mismos años, el tribunal celebró autos con un número parecido de reos y condenados a la hoguera. Con estas medidas tan drásticas, la Inquisición intentaba mostrar no sólo su lucha frontal al luteranismo sino también su autoridad sobre el estado eclesiástico. Faltaba sellar esa demostración de autoridad con un castigo ejemplar al arzobispo Carranza, pero esto no se consiguió como quería la Inquisición, debido a que éste exigió que Roma

reconsiderara su causa y libró una batalla legal contra el inquisidor general.

Felipe II había tenido en gran estima a Carranza, pero se negó a que el papa atrajera su causa porque también quería fortalecer la Inquisición española. Después de muchos forcejeos y nueve años de prisión, Carranza fue trasladado a Roma, donde vivió otros nueve años recluido en el castillo de San Ángelo, mientras la Congregación de la Inquisición de Roma le formaba un nuevo proceso y reunía testimonios adicionales en favor y en contra. Finalmente, después de varios cambios de pontífice, Gregorio XIII emitió su sentencia contra Carranza, en vista del proceso que le había seguido la Inquisición romana y habiendo escuchado a su fiscal, que lo acusaba de 16 cargos de herejía, pero pedía misericordia. En consecuencia, el papa le hizo abjurar sus errores (como sospechoso vehemente, pero no como hereje formal) y le ordenó pasar sus últimos días en un convento dominico. Los historiadores coinciden en que con ello se selló un proceso sumamente incómodo, que si bien manifestó el elevado poder de la Inquisición española, también levantó serias críticas en su contra.

El golpe al luteranismo se entendió bien en Portugal, cuya Inquisición realizó varios procesos contra luteranos (la gran mayoría extranjeros) sin necesidad de dar un golpe tan contundente como el que había hecho Valdés. Algunos apologistas de la Inquisición española (el más tardío Marcelino Menéndez y Pelayo) llegaron a sostener que la acción enérgica del inquisidor Valdés contra el protestantismo había evitado en España una guerra de religión como la que en ese momento se libraba en Francia. La suposición es imposible de demostrar, y, en cambio, está fuera de duda que esos grandes autos contribuyeron a agudizar la intolerancia religiosa y la consolidación de un catolicismo más excluyente, profundamente desconfiado de cualquier movimiento de renovación de la Iglesia o de reforma a las prácticas religiosas.

EL MODELO "TRIDENTINO"

Las Inquisiciones ibéricas se irguieron como garantes de la ortodoxia dentro de la comunidad cristiana de una manera nunca antes vista. El clero, que hasta entonces había sido colaborador de la institución, se volvió susceptible de ser investigado. Más allá del combate al luteranismo, que no volvió a tener momentos de tan espectacular represión, las Inquisiciones de España y de Portugal lograron consolidar su actividad cotidiana sobre el grueso de la población católica: hombres y mujeres, laicos y eclesiásticos, ricos y pobres.

William Monter sostiene que la Inquisición española se venía transformando desde la década de 1520, y que justo en el siglo que va de 1530 a 1630 es posible hablar de una diversificación de su campo de acción. Esa transformación se dio, en consonancia con los principios que recomendaba el Concilio de Trento y, en la medida en que la Corona lo permitió, en las ampliaciones de jurisdicción emitidas por Roma. En consecuencia, tanto la Inquisición española como la portuguesa se centraron en fortalecer los principios de la Contrarreforma, principalmente el respeto a los sacramentos: bautizo, matrimonio, penitencia, eucaristía y extremaunción. Las Inquisiciones no se encargarían de cuidar su cumplimiento, pero sí de castigar a quien hablase mal de un sacramento o lo ofendiese de alguna manera.

Se incrementaron así los procesos contra bígamos y polígamos, bajo el argumento de que despreciaban el sacramento del matrimonio; contra quienes se fingían sacerdotes y llegaban a ejecutar algún sacramento (como bautizar a un niño o celebrar una misa); contra los que robaban hostias consagradas para hacer prácticas de hechicería, o contra cualquier persona a la que se le ocurriese dudar de que el cuerpo de Cristo estuviese presente en la hostia consagrada, pero sobre todo contra los sacerdotes que abusaban del confesionario (y por tanto del sacramento de la peniten-

cia) para *solicitar* favores sexuales o indebidos. En pocas palabras, la inquisición se convirtió en protectora del catolicismo renovado en Trento, vigilante tanto de la feligresía católica como del clero.

De esta manera, las Inquisiciones del mundo hispánico y del portugués desempeñaron un papel fundamental en el proceso de "confesionalización", es decir, de consolidación del catolicismo tridentino como religión de Estado. José Martínez Millán, que estudia este proceso en España, da mucha importancia a las reformas institucionales que llevó a cabo el cardenal Diego de Espinosa, consejero e inquisidor general, en la década de 1560. Como presidente del Consejo de Castilla, Espinosa tuvo un papel crucial en hacer del catolicismo la política de Estado, así como en reorganizar la administración y promover una serie de reformas eclesiásticas, sobre todo a las órdenes conventuales. Como inquisidor general, Espinosa estableció normas muy específicas sobre el modo en que cada tribunal debía organizar su archivo y sus libros de correspondencia con otras autoridades.

A partir de las nuevas instrucciones, todos los tribunales inquisitoriales deberían comunicarse permanentemente con el Consejo de la Suprema, que adquirió también la responsabilidad de conducir la información de un tribunal a otro. La Inquisición se convirtió así en un sistema eficiente y bien informado que resultaba ideal para fortalecer el modelo confesional, pues, por un lado, mantenía una relación estrecha con el monarca, y, por otro, en virtud de su autoridad apostólica, era capaz de ejercer control y vigilancia sobre el clero de manera independiente a la autoridad de los obispos. Para realzar su autoridad, Felipe II le garantizó preeminencia sobre cualquier otro tribunal y aumentó los privilegios a sus familiares, es decir, a los legos que les servían de manera honorífica a los tribunales.

¿INQUISICIÓN EN ÁMBITOS NO CATÓLICOS?

La actividad inquisitorial fue representativa del mundo católico, pero no se debe olvidar que algunos estados protestantes también desarrollaron mecanismos de control religioso y sistemas de castigo a la herejía y la blasfemia.

Lutero no había sido partidario de la acción judicial ni de la pena corporal contra los errores, pues su reforma se había basado, en buena medida, en la defensa de la argumentación para sostener la religión. En algún momento, el reformador escribió que la herejía debía ser combatida con la palabra y no con el fuego: clara alusión a la inquisición, entendida como una actividad que Roma fomentaba para garantizar el mantenimiento de un *statu quo* inaceptable. Él, en cambio, recomendaba confiar en la fuerza persuasiva de la palabra; evitar la condena o el castigo; exigir al hombre o a la mujer común muy poco: una simple profesión de fe en Dios y en la salvación por Jesucristo. Los demás errores podían ser desarraigados con el tiempo, como supersticiones "papistas" que se irían desvaneciendo con las prédicas.

Sin embargo, la Reforma dio pie a distintas interpretaciones doctrinales y a movimientos sociales que el propio Lutero condenó. El radicalismo de Thomas Müntzer, por poner un ejemplo, animó una serie de rebeliones campesinas que fueron reprimidas con dureza en Alemania. El predicador rebelde, que había admirado al joven Lutero por su radicalismo, lo equiparó con el demonio cuando el exagustino vivía ya casado y aliado a los príncipes alemanes. Lutero, por su parte, llegó al extremo de acusar a Müntzer de ser un hereje que engañaba al pueblo con una abusiva interpretación de las Escrituras. Sin embargo, el predicador radical fue procesado, torturado y ejecutado como rebelde, y no como hereje, por un tribunal de uno de los principados alemanes (1525).

Los nuevos Estados protestantes, formados después de la profesión de fe de sus gobernantes y de grandes conversiones popu-

lares, no desarrollaron sistemas inquisitoriales o al menos no en un comienzo. La intolerancia se impuso por medio de decretos que impedían el culto católico, y éste era casi imposible que subsistiera cuando dependía tanto de una Iglesia bien estructurada. En muchos Estados luteranos los católicos fueron obligados a establecerse en zonas específicas o a emigrar, para establecerse en lugares donde sí se practicara. Como han señalado varios autores, los desplazamientos humanos fueron característicos de esos años de Reforma.

Con el tiempo, los Estados protestantes también establecieron medidas disciplinarias y de vigilancia religiosa para fortalecer sus propias iglesias. La intolerancia se dejó ver en los castigos que autoridades civiles ponían a blasfemos, por ejemplo, en un afán de disciplinarlos. Pero también actuaron contra grupos disidentes cuando creyeron que éstos ponían en riesgo a la Iglesia y el Estado. Así ocurrió con la represión al movimiento anabaptista en distintos Estados protestantes. Los anabaptistas se caracterizaban por el bautizo en la vida adulta, por considerar que sólo era válido el bautizo cuando el fiel estaba consciente de lo que sucedía. Para la Iglesia católica, pero también para todas las iglesias protestantes, la ofensa al bautismo original era escandalosa, y sus adeptos incurrían ya en el error de no bautizar niños o de bautizar dos veces a una misma persona. Se trataba, por tanto, de una desviación inaceptable, de una herejía, pero en el mundo protestante generalmente se le persiguió por la autoridad civil porque se le veía simultáneamente como un desafío al poder del Estado y como un movimiento agitador de la sociedad.

Al reprimir a católicos como enemigos del Estado o como agitadores papistas, las autoridades civiles no requirieron de instituciones tan complejas como la Inquisición española. Sin embargo, cuando a mediados de siglo XVI los Estados y las iglesias reformadas se encontraban mejor conformados, tuvo lugar un caso muy singular que puso en el centro del debate hasta qué punto

debían llegar la intolerancia y el castigo a la herejía en el mundo protestante. El complejo caso de Miguel Servet resultó ser un inusual punto de acuerdo entre los teólogos cristianos de la época, a pesar de sus diferencias confesionales.

Servet fue originalmente denunciado a la Inquisición española, que le abrió un proceso, pero nunca consiguió arrestarlo; luego huyó a Francia, donde ganó renombre de médico bajo el seudónimo de Villanueva en la década de 1540. Años más tarde, Servet escribió un par de libros que provocaron una enorme polémica, pues uno de ellos proponía una nueva interpretación de la Trinidad. Estimulado por la Reforma, Servet hizo llegar su manuscrito a Calvino, el líder reformista que controlaba Ginebra, pero éste, en vez de aceptar el debate, prefirió denunciarlo a las autoridades católicas. La denuncia provino efectivamente de un allegado de Calvino, que escribió a Lyon señalando el peligro. La paradoja no podía ser mayor. ¿Podía un protestante considerado hereje, como Calvino, denunciar a otro hereje ante la Inquisición católica?

Por lo visto había gradaciones en la herejía, y ambos credos, católico y calvinista, podían coincidir cuando un Servet se atrevía a criticar directamente la Trinidad y a dudar de la encarnación de Dios en Jesús, apelando a su propia interpretación de las Escrituras. El heresiarca debía ser castigado y a Calvino no le importó denunciarlo a la Iglesia católica, como a ésta no le importó que la denuncia proviniese de un calvinista. Como consecuencia, Servet fue arrestado en Viena, donde se creía a salvo, conducido al palacio del Delfinado e interrogado ahí por una comisión de eclesiásticos que presidió el dominico Matheu Ory, inquisidor general de Francia. Se trató en cierto modo de un procedimiento inquisitorial antiguo cuya resolución se limitó a comprobar la herejía. Después, como en tiempos medievales, fue el tribunal real del Delfinado el que pronunció la sentencia terrible (quemarlo junto con sus libros), al tiempo que una mano poderosa le abría la puerta de su celda para evitar el castigo. Para desgracia de Servet, su

fuga del mundo católico lo hizo caer en la Suiza calvinista, donde un tribunal especial llevó a cabo un nuevo proceso en su contra.

El juicio realizado en Ginebra, aunque era de Estado, se efectuó sobre los cargos de herejía que determinó una junta de pastores teólogos presidida por el propio Calvino. En cierto modo se había creado una especie de tribunal de la fe protestante, que en ciertas cosas se parecía a la inquisición y en otras difería notablemente. Por ejemplo, el caso contra Servet comenzaba con una acusación (como podía suceder en la antigua inquisición medieval) interpuesta por un vecino. Éste era un allegado de Calvino, pero guardó las formas de presentarse como un vecino agraviado y de entregarse como preso durante el proceso, pues las leyes civiles de Ginebra especificaban que ambos interesados, demandante y demandado, fuesen presos durante el tiempo que durara la causa. Cuando las acusaciones del vecino se consideraron suficientemente probadas, el fiscal del tribunal civil asumió la causa contra Servet y lo siguió sobre el crimen de herejía, apoyándose siempre en el dictamen de la junta de pastores.

Éstos lo consideraron peligroso, no sólo por su crítica a la Trinidad, sino porque su doctrina justificaba o apoyaba el anabaptismo, que las iglesias reformadas habían rechazado. Curiosamente, el tribunal calvinista escribió al Delfinado pidiendo el proceso contra Servet. El tribunal católico no quiso condescender plenamente, sólo envió copia de la sentencia y exigió que se le devolviera al reo para que pudiera cumplir su pena en Francia. Todo ello abultó la causa contra Servet. Cuando ésta terminó y el tribunal ginebrino estuvo plenamente convencido de la culpabilidad del reo, se pidió opinión a las otras iglesias de Suiza, que respondieron en términos más o menos semejantes a los de los pastores de Zürich: "Os ha ofrecido ahora la providencia una óptima ocasión para purificaros a la vez a vosotros mismos y a nosotros de la mala sospecha de este mal de ser tenidos por herejes o de tolerarlos". Lo que en pocas palabras quería decir: que era un momento ideal

para demostrar que en la iglesia reformada por Calvino no se tolerarían las aberraciones teológicas. En consecuencia, declarado "plenamente" hereje, el Consejo Menor de Ginebra decretó que Servet fuera quemado junto con su libro, lo que se ejecutó en octubre de 1553.

Para diferenciarse de las Inquisiciones católicas, el tribunal decretó que se publicase el juicio completo contra Servet (lo que, me parece, no llegó a efectuarse). Comoquiera que fuese, la sentencia no tuvo el efecto que deseaba Calvino. Por el contrario, fue el acto detonante de un debate muy profundo sobre los límites de la tolerancia en el mundo protestante y sobre los métodos que se podían aplicar para castigar a los herejes. Lo más sorprendente fue la apertura gradual de algunas pequeñas ciudades a la diversidad religiosa. Los estudiosos de la tolerancia en el mundo protestante coinciden en que ésta se fue manifestando de manera tímida, como reacción a las acciones de autoridades seculares-eclesiásticas (quema de Servet, quema de libros) y también como efecto de aceptación de comunidades de judíos desplazados de Portugal y España.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el mundo protestante se volviera tolerante. Los judíos o conversos emigrados fueron admitidos casi siempre en zonas marginadas y con limitaciones semejantes a las que se les imponían en la Edad Media, mientras que los católicos fueron tolerados en situaciones de desventaja y con leyes que les impedían tomar pleno control de plazas y calles, de modo que sus procesiones podían ser víctimas de ataques y burlas.

De manera semejante, otros principados católicos en Alemania tuvieron que aceptar la existencia de protestantes en sus dominios y llegar a acuerdos semejantes a fin de evitar que otros católicos padecieran represalias. A comienzos del siglo XVII, en los respiros que tomaban las guerras de religión, hubo varios tratados cuyas cláusulas secretas estipulaban una especie de tolerancia, más

o menos velada, a las prácticas religiosas protestantes en los países católicos. La actividad inquisitorial contra los protestantes oscilaría, por lo tanto, no sólo en función de causas particulares sino también de la política internacional, marcada a su vez por la alternancia entre la guerra y la paz.

7
BLASFEMIA E IDOLATRÍA EN EL NUEVO MUNDO

La expansión de Portugal y España sobre el mundo provocó también la expansión de la inquisición sobre sus reinos y posesiones en América, África y Asia. Al lado de los procesos de conquista y evangelización, la actividad inquisitorial se adaptó a las condiciones materiales de cada lugar y a los procesos de conformación de nuevas sociedades.

Al depender de los organismos centrales situados en España y en Portugal, respectivamente, era natural que la actividad de los tribunales y comisarías situados en América y Asia se rigiera por los lineamientos determinados en la Península. Sin embargo, la inquisición adquirió en América y Asia características muy particulares debidas a la distancia del centro de poder, a la variedad de pobladores con los que interactuaba y a otros fenómenos religiosos y sociales que dieron un tinte peculiar a esas regiones. Debe tenerse en cuenta, además, que en esos espacios geopolíticos, en distintos momentos y con las especificaciones que mencionaremos más adelante, las autoridades episcopales también se encargaron de perseguir delitos de fe, principalmente en la población indígena.

INQUISICIÓN DE FRAILES EVANGELIZADORES

La actividad inquisitorial en el Nuevo Mundo fue muy temprana, aunque tardó mucho tiempo en adquirir características institucio-

nales. La Inquisición española todavía estaba dedicada a la detección de judaizantes cuando un grupo de dominicos en el Caribe propuso por primera vez el establecimiento de un tribunal en el Nuevo Mundo, ante las sospechas de que "muchos hijos y nietos de quemados" se hubieran establecido en las islas descubiertas y pobladas por Colón. Los eclesiásticos que le escribieron a Carlos V se decían convencidos de que la presencia de malos cristianos obstaculizaba los esfuerzos de evangelización de los naturales. Como respuesta, el inquisidor general delegó funciones inquisitoriales en el obispo de Puerto Rico y después en el provincial de los dominicos de esa isla, pero no ha aparecido documentación que permita a los historiadores saber mucho más de esa primera actividad inquisitorial en el Caribe.

Unos años más tarde, tras la conquista de México Tenochtitlan y el inicio de la cristianización del centro de lo que se llamó la Nueva España, hubo una actividad inquisitorial que sí es posible documentar. Gracias a los estudios de Richard Greenleaf, sabemos que esta inquisición, realizada por los prelados de las órdenes mendicantes en la década de 1520, no procedía de una delegación específica sino de las bulas que el papa Adriano VI (antes inquisidor general de España) había conferido a los superiores de las órdenes religiosas para facilitar la evangelización y que, en resumidas cuentas, les permitía realizar cualquier actividad que correspondiera a los obispos. Es decir, que los frailes pudieron actuar como jueces en materia de fe sin que su actuación estuviese reglamentada o supervisada por la Inquisición española, aunque mantuvieron contacto epistolar con el tribunal de Sevilla.

Es probable que fray Martín de Valencia, el superior de los primeros doce" franciscanos de Nueva España, hubiese juzgado a algunos caciques o indios principales acusados de idolatría, pero los procesos de fe más antiguos que conocemos son de 1527, cuando el prior de los dominicos, fray Domingo de Betanzos, actuó como juez y "vice epíscopo" con el auxilio del promotor fiscal de su mo-

desta "audiencia eclesiástica". Se trataba, pues, de una inquisición "viceepiscopal" contra conquistadores sacrílegos o blasfemos que, en opinión de los frailes, estorbaban la evangelización e impedían el establecimiento de la nueva iglesia. La mayoría de los procesos procedían de denuncias de blasfemias menores o simple maledicencia, y en consecuencia se tramitaron rápidamente; hubo casos, incluso, en que el fiscal se limitó a llenar un borrador de proceso que no pasaba de medio pliego.

Entre los casos de importancia juzgados en esos años sobresale el de un viejo conquistador y lugarteniente de Cortés, Rodrigo Rangel, juzgado por sus escandalosas blasfemias y contra el que el fiscal pedía la pena máxima, por considerarlo hereje formal. Las cosas llegaron a tal punto que el propio Cortés compareció en su defensa y Richard Greenleaf sospecha que intervino para que al final lo juzgase el franciscano Toribio Motolinia. Entre otras cosas, se había denunciado al viejo conquistador de haber sacado de los cabellos a un hombre que había pedido asilo en la iglesia mayor, insultándolo y diciéndole que ésa no era iglesia, sino un pajar, y que lo habría de encontrar aunque se metiera en el vientre de santa María. En la sentencia contra este conquistador, mucho más suave de lo que podía esperarse, puede entenderse cuál era el sentido de esa primera actividad inquisitorial. El juez franciscano, en vez de imponer al reo penas corporales, lo multó entre otras cosas con cruces de plata y fuertes sumas de dinero para hacer un altar; es decir, prefirió que la sentencia sirviera para dar más entidad a la iglesia que había ultrajado. Además, lo "castigó" al usar a los indios que tenía en encomienda para hacer nuevas edificaciones eclesiásticas.

Unos años más tarde, el nuevo superior de los dominicos llevó a cabo otros procesos, casi todos contra conquistadores y recién llegados a Nueva España, entre ellos, varios sospechosos de judaísmo, dos de los cuales fueron relajados al brazo seglar en el primer auto de fe celebrado en la Ciudad de México en 1528. Varios autores han llamado la atención sobre la extralimitación

del juez eclesiástico en ese proceso, cuyas actas desaparecieron desde entonces. Casi medio siglo después, los inquisidores de México, sorprendidos de que se hubiera celebrado un auto de fe, reconstruyeron el episodio interrogando a los viejos que aún lo recordaban.

PERSECUCIÓN DE LA IDOLATRÍA

El primer experimento formal de inquisición en América tuvo lugar en la zona central de Nueva España en 1535. Fray Juan de Zumárraga, recién consagrado como obispo de México, sumó a su cargo el nombramiento de inquisidor por delegación expresa del inquisidor general. Ello no era un mero título: significaba que su autoridad, en cuanto inquisidor, estaría regulada y sometida a la revisión del Consejo de la Suprema, y que su jurisdicción en delitos de fe sería más amplia que la de su obispado, pues como inquisidor tendría autoridad sobre otras diócesis y provincias de la naciente Nueva España.

Durante su ejercicio inquisitorial (1536-1544), Zumárraga puso interés particular en combatir la reincidencia de la población indígena en sus antiguos ritos y creencias. No llamó a este delito *herejía*, sino simplemente *idolatría*, una palabra que correspondía más al delito material (rendir culto a falsos ídolos) y que se asociaba con el engaño del Demonio y la superstición e ignorancia en que habían vivido los indios. La supervivencia de los procesos de idolatría seguidos por Zumárraga ha dado a los historiadores un cúmulo de información tan rica como difícil de entender sobre las interacciones culturales durante los procesos tempranos de evangelización, conquista y ordenamiento de ciudades y pueblos. Tal es el caso del célebre hechicero Martín Océlotl, un "brujo" que fingía transformarse en "tigre", de acuerdo con la mirada inquisitorial que buscaba semejanzas con los delitos del Viejo Mundo.

Entre otros investigadores, Alfredo López Austin analizó la información inquisitorial contra Océlotl para elaborar una interpretación sobre el *nahualismo* mesoamericano. La palabra *nahual* se refiere precisamente a la capacidad extraordinaria de algunos individuos para transformarse en el animal o fenómeno natural que, según se creía, solía acompañar a cada individuo dependiendo del día de su nacimiento. Esa capacidad de transformación solía atribuirse a algunos gobernantes y también a algunos hechiceros como Océlotl, cuyo nombre (jaguar en náhuatl) evocaba a su compañero animal.

De acuerdo con su proceso inquisitorial, Océlotl ya era famoso y temido antes de la llegada de los españoles, pues Moctezuma lo había encerrado e incluso unos testigos decían que lo habían "hecho pedazos", pero que había salvado la muerte gracias a su don particular (o gracias al Demonio, según los frailes). En el tiempo en que los franciscanos reorganizaban las poblaciones indígenas para enseñar la doctrina cristiana, Océlotl recorría los pueblos en el oriente y el sur de la Ciudad de México Tenochtitlan, convenciendo a los indios de desobedecerlos y volver a adorar a sus dioses locales; realizaba adivinaciones, predecía lluvias y daba instrucciones a los señores sobre cuándo sembrar y hacer sacrificios. Los frailes sabían que Océlotl era una fuente de autoridad y por eso, años antes de su proceso inquisitorial, lo obligaron a casarse y a desdecirse de sus antiguas creencias en el púlpito de una capilla abierta. Cuando Zumárraga lo sentenció con más rigor, como hechicero e idólatra, ordenó que se le montase en una mula y fuese azotado públicamente en los mercados de México y de Santiago Tlatelolco.

El caso de Océlotl permite ver también varios aspectos de adaptación cultural, como ha sugerido Serge Gruzinski. El adivino perseguido en tiempos de Moctezuma había adquirido prestigio, autoridad y dinero después de la Conquista, probablemente gracias a su capacidad de negociar y engañar a franciscanos y a conquista-

dores. Cuando Zumárraga ordenó la incautación de sus bienes, se descubrió que tenía varias casas, entre las cuales se encontraba una principal (cerca del pueblo de Coatepec) en la que vivían sus siete mujeres y su criado. Era una casa amplia "con cuatro cuartos, todos ataviados al modo de ellos [los indios], muy bien", y organizada al estilo español: con patio, un oratorio "con su arco de cantería" y un "tabernáculo en el que está pintado a una parte San Francisco, y a otra San Jerónimo y en medio San Luis, todo nuevamente hecho, y las dichas casas todas son nuevas". En el traspatio, además, se hallaban dos cuartos subterráneos hechos con técnicas españolas ("bóvedas con sus amaderamientos de canto y enmaderadas de buena madera") en los que paradójicamente hacía sus discursos o arengas a los indios para desobedecer a los frailes.

De todos los casos de idolatría llevados a cabo por Zumárraga, el más importante fue el de un principal de Texcoco, Carlos Chichimecatecuhtli, acusado de engañar a los frailes y promover en secreto el culto a Tláloc y a otras divinidades prehispánicas. Contrario a lo que otros historiadores han dicho, David Tavárez sostiene que don Carlos no era gobernante de Texcoco, sino un pretendiente desplazado. En cualquier caso, el gobierno temió que estuviese organizando un alzamiento contra los españoles. Numerosos testigos se presentaron en el proceso y el acusado se defendió por medio de un abogado, con un alegato inteligente. Sin embargo, el inquisidor-obispo quiso dar un castigo que sirviese de ejemplo y la sentencia fue la relajación al brazo secular. La Audiencia y el virrey Mendoza la aprobaron, y don Carlos murió en la hoguera, tras presentarse en un auto de fe en la plaza mayor de México en 1539.

La ejecución del noble texcocano fue motivo de serias objeciones que, al ser elevadas a la Corona, provocaron una reprensión al inquisidor y una reconsideración sobre el trato que la Inquisición debía dar a los indios. El Consejo de la Suprema consideró que era "cosa muy rigurosa tratar de tal manera a [una] persona

nuevamente convertida a nuestra santa fe", aunque no estableció todavía la famosa exclusión de los indios de la jurisdicción inquisitorial. Si bien los juicios contra indios (resumidos en su totalidad por la historiadora Elvira Buelna) fueron los más conocidos del periodo de Zumárraga, éstos apenas fueron una quinta parte de los más de ciento cincuenta procesos inquisitoriales que llevó a cabo. Como en el periodo anterior, la mayoría fueron casos de blasfemia de españoles; hubo también casos de bigamia, tanto de españoles como de indios, y un caso notable contra un clérigo que se dedicó a sembrar pruebas falsas de idolatría contra varios señores indígenas. Un estudio reciente de Sonia Corcuera ofrece varias pistas sobre los enredos provocados por este clérigo.

La actividad inquisitorial sobre indios tampoco cesó de golpe, a pesar del regaño hecho a Zumárraga. El visitador de Nueva España Francisco Tello de Sandoval, que había sido inquisidor en Toledo y actuó un breve tiempo (1544-1547) como inquisidor en México en remplazo de Zumárraga, abrió otro caso de idolatría que fue denunciado por el deán del cabildo eclesiástico de la recién fundada iglesia de Oaxaca. El proceso llevó al arresto del gobernador de Yanhuitlán y otros caciques indígenas, pero no llegó a resolverse por la Inquisición, pues en 1547 una resolución real decidió que la totalidad de los delitos de fe fuera resuelta por la jurisdicción ordinaria de los obispos. Con esta medida abrupta, terminó esta temprana Inquisición en suelo americano, tal vez un caso único, pues no hay constancia de que algo semejante hubiera ocurrido durante los primeros procesos de evangelización en América del Sur.

INQUISICIÓN EPISCOPAL EN NUEVA ESPAÑA

La decisión de 1547 canceló momentáneamente el experimento de establecer un tribunal inquisitorial en la Nueva España y fortaleció en su lugar el modelo que se venía ensayando en otras

partes de América, es decir, que ante la ausencia de inquisidores, los obispos asumieran la autoridad de juzgar causas de fe sobre la totalidad de la población sin importar su origen y condición. En consecuencia, los obispos de la Nueva España se apresuraron a cumplir con esa función y, en los lugares donde todavía no los había, los prelados de las órdenes interpretaron que podían hacerlo en calidad de viceepíscopos. Eso fue lo que ocurrió en la provincia de Yucatán, que aún se mantenía bajo el control franciscano.

Como han mostrado los estudios de John Chuchiak, el custodio de la provincia y después provincial franciscano de Yucatán, fray Diego de Landa, actuó como "inquisidor apostólico" entre 1558 y 1562, respaldado con las antiguas bulas que le daban carácter de "viceepíscopo". Su actividad fue particularmente intensa entre la población indígena, pues procesó a varios indios bajo cargos de idolatría y sentenció a más de cuarenta. En el último año de su actividad realizó un sorprendente auto de fe en el que quemó miles de códices en presencia de numerosos reos y de las autoridades civiles y eclesiásticas de la provincia. Por lo visto, la impronta inquisitorial (la ostentación del título de inquisidor, el secreto, el auto de fe) servía a Landa para fortalecer su política en el combate a la "idolatría". Sin embargo, no todos los eclesiásticos estaban de acuerdo. Cuando llegó a Yucatán el primer obispo, Francisco de Toral, quitó a Landa su facultad inquisitorial y trató de promover otros métodos menos severos para castigar la idolatría. Landa tuvo que marcharse a España para justificar sus actuaciones y, si bien regresó como obispo de Yucatán, ya no pudo ostentarse como "inquisidor", por haberse instalado el tribunal del Santo Oficio en México (1571).

Otro prelado que quiso sacar partido de las facultades inquisitoriales fue el arzobispo de México, Alonso de Montúfar (1555-1569). Por medio de un provisor o fiscal dedicado explícitamente a los asuntos de fe, el arzobispo trató de frenar la diseminación de ideas luteranas en Nueva España. El provisor puso su mayor

esfuerzo en evitar la entrada de biblias y libros luteranos y en investigar a quienes pudieran difundir ideas reformistas o contrarias a la autoridad del papa, principalmente, alemanes y flamencos.

En 1560 dos extranjeros fueron reconciliados en un auto de fe celebrado en la Catedral de México. Su actividad también se dirigió contra los sospechosos de simpatizar con la Reforma, lectores de Erasmo de Rotterdam, autores con tintes erasmistas (como el *Diálogo de la doctrina cristiana* en lengua michoacana del franciscano Maturino Gilberti), traducciones de textos sagrados al castellano o a lenguas indígenas, y libros publicados en México sin licencia eclesiástica. En el contexto de los primeros concilios provinciales el arzobispo Montúfar buscó reforzar la autoridad del clero secular y particularmente de su cabildo. La actividad inquisitorial (o cuasi inquisitorial) le sirvió, por lo tanto, para fijar límites a las opiniones sobre la Iglesia y dejar más claro el rechazo de la Iglesia católica a cualquier simpatía por el luteranismo. No es raro, por tanto, que hubiera varios eclesiásticos procesados en esos años (incluso un miembro del cabildo catedral) por el arzobispo que se adjudicaba el título de inquisidor.

Al seguir la línea más dura del Concilio de Trento, la actividad inquisitorial o cuasi inquisitorial del arzobispo de México tuvo coincidencias con la política del inquisidor general Fernando de Valdés. A diferencia de lo que en ese entonces ocurría en España (recuérdese el proceso contra el arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza), Montúfar pudo ejercer su facultad de inquisidor ordinario para incrementar su autoridad episcopal. Algo semejante ocurrió en la recién creada diócesis de Michoacán. En los casos estudiados por Martin Nesvig, es difícil saber si el provisor del obispo actuaba en materia de fe o de disciplina eclesiástica, cuando procesó a distintos eclesiásticos cuyos cargos de luteranismo se reducían a críticas contra el obispo. Otros obispados, como Guadalajara, Guatemala y Oaxaca también tuvieron actividad inquisitorial, como comienzan a mostrar algunas investigaciones.

INQUISICIÓN EPISCOPAL EN AMÉRICA DEL SUR

La falta de documentación impide saber si hubo actividad inquisitorial por parte de los primeros frailes, dominicos y franciscanos, que llegaron a Perú en la década de 1530. José Toribio Medina, el historiador más prolífico de la Inquisición americana, encontró registros de actividad inquisitorial realizada por los provisores de los obispados desde mediados del siglo XVI, pero tampoco se conservan los procesos originales.

En Cuzco en la década de 1560 dos moriscos reincidentes (probablemente juzgados primero en España) fueron declarados culpables y entregados al brazo secular. También hubo procesos de luteranismo llevados a cabo por el provisor del arzobispo de Lima, entre los que destacó el de un flamenco condenado en un auto de fe, relajado al brazo secular y finalmente quemado en 1548. Cuando se instaló el tribunal de Lima había, además, un centenar de causas pendientes contra eclesiásticos, señal de que, al igual que el arzobispo de México, el de Lima había encontrado en la facultad de hacer causas de fe un instrumento de autoridad para ordenar y conseguir la obediencia de su Iglesia.

Con el establecimiento de las Inquisiciones de México y Lima, pareció natural que los obispos cesaran su actividad inquisitorial, y sobre todo los arzobispos de las sedes mencionadas, pues habían sido los más activos. A diferencia de lo que sucedió en México, donde el viejo arzobispo Montúfar aceptó sin protestar la autoridad del inquisidor en 1571, el arzobispo de Lima no quiso renunciar a su carácter de "inquisidor ordinario" cuando se instaló el tribunal en esa ciudad. Por el contrario, prohibió unos libros que no estaban en el catálogo inquisitorial y abrió un proceso contra un portugués por proposiciones heréticas. El tribunal de Lima protestó ante la Suprema, que respondió inhibiendo explícitamente la actividad inquisitorial de todos los obispos americanos y ordenándoles que remitiesen a la Inquisición todos los procesos

pendientes y antiguos que se encontraran en sus respectivos archivos, para que los inquisidores pudieran darles continuidad.

El primer inquisidor del nuevo tribunal de México, Pedro Moya de Contreras, se empeñó en recuperar los procesos formados por las diócesis, gracias a lo cual los historiadores han podido reconstruir la actividad inquisitorial de estas primeras décadas, incluyendo la etapa de los frailes. Probablemente un esfuerzo semejante se hizo en Lima, pero ningún proceso se ha conservado, debido a la lamentable pérdida de su archivo.

Ése fue el final, por lo tanto, de la actividad inquisitorial de los obispos americanos en sustitución o ausencia de los jueces y tribunales explícitamente nombrados por el inquisidor general y organizados por el Consejo de la Suprema. Sin embargo, al haberse determinado por este último que los tribunales americanos no tendrían competencia de fe sobre la población indígena, los obispos continuaron siendo para ésta los únicos jueces en materia de fe, si bien su actuación no se ciñó al procedimiento inquisitorial, como veremos en el siguiente capítulo.

8
LOS NUEVOS TRIBUNALES Y COMISARÍAS EN AMÉRICA Y ASIA

La consolidación de la actividad inquisitorial después del Concilio de Trento llevó a la creación de nuevos tribunales en América y Asia, integrados a los sistemas existentes. Con ello, las Inquisiciones de España y de Portugal adquirieron un carácter mundial que no tenía ninguna otra institución de justicia. Los tribunales del mundo hispánico (Lima, México y Cartagena) actuaron sobre áreas mucho más extensas que los tribunales europeos, y su funcionamiento dependió, por lo tanto, de la actividad de sus comisarios y la cooperación de otros eclesiásticos. En el mundo portugués, el tribunal de Lisboa amplió su jurisdicción a la costa occidental de África y a Brasil, mientras que el tribunal de Goa, tuvo bajo su jurisdicción todos los establecimientos portugueses en la India y en los confines de Asia (incluyendo el puerto de Macau, en China).

En los reinos hispánicos los tribunales inquisitoriales no tuvieron jurisdicción sobre la población indígena (a diferencia del mundo portugués), pero entraron en contacto con ésta de muy diversas formas. Además, las creencias y prácticas religiosas de los indios estuvieron sujetos a la vigilancia de los obispos que, a través de sus provisores, imitaban ocasionalmente la actividad inquisitorial.

LOS TRIBUNALES DE MÉXICO, LIMA Y CARTAGENA

La instalación de los primeros tribunales de Inquisición en América (México y Lima) estuvo ligada a las reformas del gobierno español y a la consolidación del sistema inquisitorial en la Península que apuntamos en el capítulo anterior. En medio de una crisis en toda la monarquía, la Junta Magna (convocada en 1568 por Felipe II y presidida por el inquisidor general Diego de Espinosa) decidió fortalecer las instituciones políticas del mundo americano y emprender varias reformas eclesiásticas, entre ellas, la fundación de dos nuevos tribunales inquisitoriales, uno en México y otro en Perú.

De esta manera, se ordenó el establecimiento simultáneo de los tribunales de Lima y de México. El primero, creado en 1570, fue presidido por el inquisidor Serván de Cerezuela, quien antes de llegar a su destino pregonó su autoridad en Cartagena y en Panamá. El segundo se fundó en 1571 por Pedro Moya de Contreras, que había sido inquisidor en Murcia. Ambos tribunales contaron con unos cuantos escribanos, notarios y funcionarios menores, y con una serie de comisarios distribuidos en las provincias del reino, donde generalmente ocupaban otras posiciones eclesiásticas. La historiadora Solange Alberro y en fechas más recientes Luis René Guerrero han señalado que la actividad inquisitorial en América dependió esencialmente de la actividad o la negligencia, según el caso, de estos comisarios locales o mejor dicho, regionales. Finalmente, como en la Península, se estableció un número fijo de "familiares" o colaboradores sin sueldo, que pagarían por auxiliar a los tribunales, a cambio de prerrogativas honoríficas y una suerte de fuero, que les permitía ser juzgados exclusivamente por la Inquisición, cualquiera que fuese su delito.

Las instrucciones de procedimiento fueron muy específicas, sobre todo en lo respectivo a la manera en que los secretarios debían archivar la correspondencia y los expedientes. El cuidado de los

archivos fue siempre uno de los puntos esenciales del oficio inquisitorial. Los primeros tribunales funcionaron cada uno con dos inquisidores y un fiscal que durante los primeros años no tuvo título de inquisidor, un secretario, que llevaba a cuestas la tarea de organizar el archivo y dar seguimiento a los casos, nuncio y alcaide, además de comisarios y familiares. Contar con un edificio propio y una cárcel facilitaba el trabajo y daba un carácter más sólido a los nuevos tribunales, además de conferirles una autoridad que pronto sería motivo de competencias y disputas.

La jurisdicción del tribunal de México comprendía todas las provincias del reino de Nueva España, se extendía sobre Guatemala y muy pronto abarcaría también las recién conquistadas islas Filipinas. La de Lima era también inmensa, pues abarcaba toda la América meridional conocida. Sólo las islas caribeñas estaban excluidas, pues durante los primeros años siguieron dependientes del tribunal de Sevilla.

En 1610 una nueva reforma institucional modificó sustancialmente la jurisdicción del tribunal limeño y precisó la del mexicano, al establecer un tercer tribunal que tendría jurisdicción sobre Panamá, el nuevo Reino de Granada, Venezuela, Cuba y el resto del Caribe. El nuevo tribunal tuvo su sede en el puerto de Cartagena de Indias y no en la capital del nuevo reino (Santa Fe) lo que dio a su actividad una lógica caribeña. Dada la amplitud jurisdiccional de los tres tribunales, los comisarios fueron adquiriendo mayores responsabilidades y en ocasiones llegaron a ejercer más autoridad que la que nominalmente les correspondía.

La distancia que separaba a estos tribunales del Consejo de la Suprema propició que obtuvieran mayor libertad para procesar, juzgar y emitir sentencias. A diferencia de los tribunales de la Península, los tres podían emitir edictos y dictar sentencias por sí mismos, aunque debían mantener una escrupulosa correspondencia con el Consejo para dar cuenta de las causas y de la relación de los inquisidores con otras autoridades y con eclesiásticos. Otra

característica fue que la población indígena se mantuvo fuera de la jurisdicción inquisitorial. En principio, sólo los obispos podrían juzgar y enmendar, con procedimientos suaves, a los reincidentes en sus antiguas religiones o a los indios practicantes de hechicería. La cuestión no es un asunto menor, pues como ha señalado Ana de Zaballa, una investigadora experta en los procesos de idolatría, la Inquisición española "nunca había visto limitada su jurisdicción sobre ningún grupo social".

Los inquisidores tuvieron que contentarse con esta importante limitación, pero no dejaron de protestar cuando, bajo el pretexto de juzgar la ortodoxia de los indios, algunos obispos o provisores de sus audiencias eclesiásticas se adjudicaron el título de "inquisidores ordinarios". La Inquisición española insistió en que la concesión dada a los obispos era precisamente para que buscaran otros métodos a fin de corregir a los indios, sin necesidad de emplear juicios y castigos inquisitoriales. El punto seguiría provocando malentendidos hasta el siglo XVIII.

INQUISICIÓN CONTRARREFORMISTA

Los tribunales de México y Perú podían actuar sobre el mismo abanico de delitos de sus colegas castellanos: aprobar una herejía condenada por la Iglesia católica, reincidir en la ley de Moisés o en la "secta" de Mahoma, aprobar la doctrina de Lutero, incumplir mandatos del Santo Oficio o hablar mal de él; también leer o retener biblias en romance y otros libros prohibidos por la Inquisición de España. Cada año los inquisidores publicaban en la Catedral y en las iglesias principales un edicto general de fe en que recordaban todos estos delitos, pero es evidente que la actividad inicial de los inquisidores americanos estuvo orientada a consolidar los principios de Trento y a perseguir cualquier manifestación de luteranismo.

El gran auto de fe celebrado por el tribunal de México en 1574 presentó a la vergüenza pública a varios corsarios, ingleses en su mayoría, acusados de ser luteranos o calvinistas. Estos filibusteros eran parte de una expedición comandada por el famoso corsario John Hawkins, que fue destruida en el Golfo de México, al cruzarse sin esperarlo con la armada que acompañaba al nuevo virrey. Los piratas que se entregaron fueron hechos prisioneros y sentenciados a servir, como esclavos, en casas de españoles. Como lo muestra Lourdes de Ita, todo mundo se interesó en las conversaciones de esos piratas sobre la Reforma de Inglaterra, pero nadie imaginó que pudieran ser un peligro para la sociedad. Por el contrario, la recién establecida Inquisición encontró en ese puñado de ingleses la oportunidad de hacer una demostración pública de su combate al luteranismo, que pudiera servir de ejemplo y advertencia.

Las pesquisas llevadas a cabo por el inquisidor Pedro Moya comprobaron que los ingleses sabían bien lo que había ocurrido en Inglaterra. Algunos testimonios constituyen pequeñas historias de la Reforma en ese reino, y los inquisidores pusieron particular interés en castigar a quienes habían nacido católicos en tiempos de la reina María y habían aceptado después el luteranismo, que había comenzado a introducirse durante el reinado de la reina Isabel. En algunos casos los inquisidores dudaron cómo proceder contra unos corsarios muy jóvenes, que alegaban haber nacido en tiempos de Isabel, y por tanto haberse criado según las normas de la Iglesia reformada. También en Perú, a finales del siglo XVI y principios del XVII, hubo varios casos contra corsarios flamencos e ingleses, capturados después de incursiones a las costas del Caribe. En las décadas siguientes el tribunal de Cartagena realizó procesos semejantes, que se hicieron más frecuentes con el incremento de la piratería y la existencia de colonias extranjeras en las islas del Caribe.

La Inquisición de Lima puso también atención a grupos de beatas que promovían devociones heterodoxas en la capital del virreinato. Algunos historiadores, como Fernando Iwasaki, piensan

que el misticismo de la célebre Rosa de Santa María, que llegó a ser canonizada unos años más tarde, no estaba demasiado distante de algunos de esos movimientos que, por no haberse ajustado a las reglas de la Iglesia (como lo hizo Rosa, al ingresar a la orden tercera de Santo Domingo), fueron disueltos y algunos castigados ejemplarmente. El más extremo fue el encabezado por un dominico andaluz, Francisco de la Cruz, que predicó y escribió textos proféticos sobre la Iglesia que renacería en el nuevo mundo. Las especulaciones del profeta se relacionaban con la beata María Pizarro, que decía experimentar revelaciones divinas por medio del arcángel Gabriel. A partir de ellas, Francisco de la Cruz habló en favor de una nueva iglesia liberada del celibato y de otras obligaciones eclesiásticas.

Al igual que Lutero y los erasmistas, Francisco de la Cruz creía posible un contacto directo con Dios a través de la meditación y la autopenitencia. Sin embargo, su doctrina no era una simple calca del reformismo europeo. Veía en América el futuro del catolicismo; deducía que los indios americanos procedían de las tribus perdidas de Israel, y que a ellos estaría encomendada la salvación de la nueva Iglesia. Veía en Lima la nueva sede del papado y llegó a imaginarse que él llegaba a ser rey, obispo y papa del nuevo centro del mundo.

Las profecías de Francisco de la Cruz habrían pasado por descabelladas de no haber contado con un grupo de apoyo de españoles nacidos en América, descendientes de los primeros conquistadores, como la propia María Pizarro, que también fue castigada. Juzgado como hereje pertinaz e "inventor de nueva secta", el profeta fue sentenciado en el auto de fe de 1578 y relajado al brazo seglar para ser quemado en la hoguera.

A diferencia de estos primeros casos espectaculares, la mayoría de los procesos seguidos por los tribunales de México y Perú, y a partir de 1610 también por Cartagena, fueron más bien rutinarios y vinculados con la población de origen español, sin importar que

fuesen eclesiásticos o funcionarios. A ello se debió que la actividad se convirtiera en fuente de competencias con tribunales tanto seculares como eclesiásticos. Las pretensiones de un comisario imprudente podían acarrear roces con las autoridades y provocar incluso la confrontación de un obispo con los inquisidores. Una de estas desavenencias llevó al obispo de Cuzco a pedir (sin éxito) la supresión del tribunal y la devolución de facultades inquisitoriales a los obispos.

De un modo semejante, el virrey de México escribió al Consejo de Indias en 1585 para quejarse de la permanencia de la Inquisición. Si bien reconocía que ese tribunal había sido "al principio [...] de mucha importancia para castigar y reprimir algunos errores (seguramente en alusión a los ingleses luteranos)", el virrey Villamanrique afirmaba que desde entonces "todo lo demás ha sido soltura de lenguas y casados dos veces, y algunas hechicerías [...] y ansí los inquisidores no tienen ya qué hacer y se les pasa el año sin ver una causa porque no las hay". Los inquisidores de México, por su parte, se quejaban ante su propio Consejo de que las autoridades virreinales dificultaban la revisión de libros en navíos y ponían impedimentos al funcionamiento del tribunal. Comoquiera que fuese, lo que es un hecho es que los tribunales de Inquisición ya habían entrado al juego de poder en el mundo americano, lo que provocaba inevitablemente competencias de autoridad con otras fuentes de poder como virreyes, obispos y audiencias.

Cabe señalar, por último, que los tribunales de la América española tuvieron que dedicar una buena parte de su trabajo a la detección de libros prohibidos. Parte de sus tareas fue el diseño de estrategias para ejercer una vigilancia eficaz sobre los libros que se introducían en sus respectivos reinos. Para ello tuvieron que publicar edictos (a partir de sus propias censuras y también de las emitidas por el Consejo en España), y en virtud de ellos organizar las visitas en las aduanas, en los navíos y en las librerías. Todo ello, de conformidad también con la censura de biblias de 1554, con

el catálogo de libros prohibidos y con los índices que seguirían actualizándose después del Concilio de Trento.

INQUISICIÓN EN BRASIL

Durante la primera mitad del siglo XVI, Brasil fue receptáculo de condenados al exilio, de trabajadores forzosos y emigrantes de origen converso, además de marineros, aventureros y comerciantes que no esperaban asentarse, sino hacer alguna fortuna para regresar a Portugal. No había un proyecto claro, y no parece que los primeros obispos se atrevieran a tomar medidas disciplinarias en un primer momento.

Tras la instalación de un gobierno estable en la recién fundada ciudad de Salvador de Bahía (1549), se abrió la puerta a los primeros reclamos por la instalación de una vigilancia religiosa más constante sobre la población. Para mediados de siglo, hay indicios de que los obispos habían asumido la tarea de hacer causas de fe, más o menos como lo hacían sus pares de la América española. Lamentablemente no existen registros de los casos comunes que seguramente se dirimieron en la propia diócesis, aunque sí de uno que tuvo más importancia, por tratarse de un francés luterano que, al ser reincidente, fue enviado a la Inquisición de Lisboa para que ésta concluyese el proceso.

Para entonces el tribunal de Lisboa asumía que tenía jurisdicción sobre todos los casos que sucedían en la América portuguesa, lo mismo que en el África atlántica, pero no parecía interesado en desarrollar una actividad consistente en ninguno de estos dos espacios. Los historiadores están de acuerdo en que los problemas de la sociedad brasileña no eran una prioridad de la Corona portuguesa, más orientada en fortalecer su imperio asiático. A pesar de las demandas y proyectos para establecer una Inquisición en Salvador o en Río de Janeiro, Portugal no creó más tribunal exte-

rior que el de Goa en 1560. Esto no quiere decir, sin embargo, que se mantuviera el desinterés por la religión de la sociedad brasileña, pues a finales de siglo el tribunal de Lisboa comenzó a diseñar una serie de estrategias para suplir la falta de un tribunal propio. Dado que la mayor parte de la población portuguesa se concentraba en puertos relativamente fáciles de conectar, éstos podían ser organizados desde una institución lejana. Así, el tribunal de Lisboa llegó a ser un órgano rector de la actividad inquisitorial en la América portuguesa, algo así como lo que sería el tribunal de Goa para las partes más alejadas de Asia. Los puertos de África, cuya jurisdicción recaía en esos dos tribunales, nunca merecieron mayor atención.

La relación de la Inquisición portuguesa con la población indígena fue semejante a la española, aunque no tan estricta en términos de exclusión. En 1579 el cardenal don Henrique, artífice de la Inquisición portuguesa y entonces rey de Portugal, decidió que los indios quedaran fuera de la jurisdicción inquisitorial y que sus delitos de fe fuesen exclusivamente juzgados por los obispos, con suma benignidad, atendiendo su calidad de recién convertidos. ¿Habría habido casos de inquisición contra indios antes de esa fecha? Llama profundamente la atención que esta decisión se hubiese tomado apenas una década después de que se decidieran las características de los tribunales de México y de Perú, con la ya mencionada exclusión de los indios de su jurisdicción. Como es evidente, don Henrique estaba imitando en este punto la política de la Inquisición española; lamentablemente, como señala el historiador Bruno Feitler, no quedan registros de esta actividad episcopal sobre la población indígena, al menos no en esta época.

La medida anterior era congruente con la política de fortalecimiento episcopal y también con la imposibilidad de crear un tribunal inquisitorial en Brasil, pues en aquel tiempo era imposible, y siguió siéndolo después de 1580, una vez que Portugal se agregó a la Corona de Felipe II. Durante la unión de las coronas,

como se ha dicho, las Inquisiciones de Portugal y España se mantuvieron separadas, cada una con su consejo y su inquisidor general, pero las disposiciones de la Inquisición portuguesa y desde luego la posibilidad de crear nuevos tribunales dependieron de la voluntad del rey español. Los estudios de José Paiva, entre otros, han mostrado que los Felipes quisieron establecer en varias ocasiones un tribunal fijo en Brasil, pero no lo hicieron por falta de recursos, por la guerra o por otras razones particulares.

Los primeros misioneros jesuitas en Brasil criticaron la heterodoxia provocada por las primeras evangelizaciones, la ignorancia de los sacerdotes y la ambición de los dueños de esclavos. Las numerosas críticas y representaciones de Brasil en esos años daban la impresión de ser ésta una tierra de permisividad, de pecado; una especie de infierno o de paraíso, según se le quisiera ver. Por ello, y ante la imposibilidad de crear un tribunal, la Inquisición de Lisboa decidió asumir una postura más severa frente a los delitos. El camino adoptado fue la creación de una visita inquisitorial, bajo la organización del licenciado Hurtado de Mendoza a finales del siglo XVI. Éste viajó por Bahía y Pernambuco con un pequeño séquito que le ayudó a publicar edictos de fe, a decretar periodos de gracia y a recibir multitud de denuncias. Se presentaba como redentor de una sociedad pecaminosa y de una Iglesia débil. Como señala Feitler, su visita se trató de la única que tuvo realmente el carácter de un "tribunal itinerante". Una vez formados los procesos, realizó interrogatorios, ratificó testigos, juzgó a los reos y los sentenció, enviando a los principales reos a Lisboa y exhibiendo al resto en autos públicos de fe, como los que se hacían en Portugal.

Durante mucho tiempo los historiadores brasileños se centraron en esta visita y en las menos importantes que le siguieron (la de 1618-1620 y las del siglo XVIII) para explicar lo que había sido la Inquisición en Brasil. Dados los modestos resultados de las mismas y su escasez durante los tres siglos del periodo colonial, el veredicto casi general fue que la institución no había tenido

mayor importancia en una tierra que parecía permisiva y proclive al mestizaje cultural. Numerosas investigaciones en las últimas décadas han mostrado, sin embargo, que las interacciones culturales fueron más complejas de lo que se creía y más vigiladas por la Iglesia católica, proclive a las adaptaciones siempre y cuando se guardaran algunos puntos esenciales del catolicismo tridentino. Además, los estudios en los archivos de la Inquisición de Lisboa han ido mostrando, poco a poco, una dimensión más constante de la actividad inquisitorial brasileña, basada en el trabajo de los comisarios. Más sorprendente aún es la existencia de información relativa a indios, generalmente no procesados, pero sí denunciados a los visitadores y comisarios, como han mostrado entre otros autores Ronaldo Vainfas y Maria Leonia Chaves de Resende.

Como ha señalado Bruno Feitler, la inquisición en las provincias del Brasil fue una actividad que dependió esencialmente de la cooperación del resto de la Iglesia. En el siglo que siguió a la primera visita, es decir, hasta finales del siglo XVII, la Inquisición de Lisboa no construyó una red sólida de comisarios ni de familiares para facilitar su labor, pero gozó en cambio del apoyo de la Iglesia en su conjunto. Como hacían los tribunales de México y de Perú cuando querían extender su jurisdicción sobre zonas donde no había comisarios, la Inquisición de Lisboa escribía directamente a frailes o sacerdotes pidiéndoles, o mejor dicho, ordenándoles hacer comisiones específicas en nombre del Santo Oficio. La cooperación entre la jerarquía eclesiástica del Brasil y la Inquisición fue muy intensa, y en fechas tardías se consiguió incluso que algunos obispos recibieran facultades especiales del Consejo General Portugués para realizar juicios de fe contra indios o portugueses, es decir, para hacer una especie de tribunales inquisitoriales amparados en la estructura diocesana, como había sido el caso de Zumárraga en México. Es lo que ocurrió, según parece, en la región del Maranhão.

INQUISICIÓN EN GOA Y FILIPINAS

La expansión de la inquisición en Asia comenzó en 1560 con la fundación del tribunal de Goa, en lo que la Corona portuguesa llamaba el "Estado da Índia". Poco después, las islas Filipinas eran conquistadas para establecer en ellas un enclave militar desde el cual España podía también competir por el control del comercio de Asia y proyectar empresas de cristianización sobre China y Japón. A pesar de ser un sitio bien protegido y con una capital estable, la Corona española no se decidió a establecer una Inquisición allá, y se conformó con que el tribunal de México designase un comisario fijo en Manila.

El tribunal de Goa fue, por lo tanto, el único tribunal de Inquisición que existió en Asia. Desde su conquista en 1510, Goa fue un puerto clave comercial y estratégico del imperio portugués y el punto intermedio de una impresionante ruta marítima que unía África con el extremo de Asia. El tribunal de Goa tuvo, por tanto, un doble reto: actuar como un tribunal más, principalmente vigilante de la población de origen europeo que habitaba en el puerto de Goa y en su región más inmediata, y ser el eje articulador de la actividad inquisitorial que, en su nombre, realizarían varios comisarios inquisitoriales repartidos en el mundo asiático para enfrentar un sinfín de fenómenos religiosos. En términos de jurisdicción, la Inquisición portuguesa no excluyó a la población nativa de su jurisdicción como se había hecho con los indios. Lamentablemente, la destrucción del archivo ha dificultado mucho el conocimiento de su actividad.

Para actuar sobre una jurisdicción tan vasta, el tribunal de Goa tuvo que formar una red de comisarios o "comisarios inquisidores" con la colaboración de la Iglesia misionera. Como ha mostrado Miguel Lourenço al estudiar la actividad inquisitorial en Macau, un importante enclave portugués en China, el cargo de "comisario de la Inquisición" se otorgó al llamado "obispo de

China" con la intención de reforzar su prestigio y la autoridad de la iglesia misional. La mayoría de los comisarios eran miembros de órdenes religiosas que cumplían otras tareas de gobierno eclesiástico o de evangelización, y su actividad muchas veces se caracterizó por la rivalidad de unas órdenes contra otras. Así, por ejemplo, en 1623 el gobierno del obispo de China fue depuesto por un grupo de eclesiásticos que presentó a otro religioso para ocupar la sede vacante, pero el prelado depuesto utilizó su autoridad de comisario inquisitorial para hacer averiguaciones en contra del grupo que lo había excluido.

Las facultades del comisario de Manila, que dependía del tribunal de México, también fueron más amplias que las de los comisarios que operaban en el territorio novohispano. Las órdenes religiosas controlaban la Iglesia establecida en el archipiélago filipino, de modo que también se encargaron de asumir las funciones inquisitoriales. La amplia correspondencia del tribunal de México con el comisario de Manila muestra que éste se encargaba de coordinar la actividad inquisitorial en toda la isla con apoyo de otros comisarios subordinados a él y de frailes con comisiones específicas. Asimismo, el comisario de Manila se convirtió en el principal informante de las prácticas de evangelización en el archipiélago y en el principal crítico de las anomalías que ocurrían en Filipinas, como las concesiones que hacía el gobierno a comerciantes chinos y de países protestantes.

INQUISICIONES EN EL MUNDO INDÍGENA

Las sociedades coloniales se organizaron conforme a categorías que no pudieron ajustarse a las transformaciones de la sociedad. Las repúblicas separadas de indios y españoles, que idealmente formaban la base social de la América española y que nunca desaparecieron en términos jurídicos, se fueron diluyendo en términos

sociales o culturales, rebasadas por la convivencia de los grupos humanos.

Los tribunales inquisitoriales tenían su sede en ciudades principales y las comisarías en las principales villas de "españoles" (europeos y americanos), así que es natural que su atención se centrara en esos espacios, pero esto no significaba que la actividad ocurriese al margen de la población indígena y de origen africano. Afirmar que la Inquisición no tenía jurisdicción sobre indios, aunque administrativamente es correcto, no quiere decir que los inquisidores actuaran siempre lejos del mundo de raíz indígena. La exclusión fue entendida en términos de "sangre" o mejor dicho, de linaje (es decir, se consideraba indio al hijo de padres de esa calidad), por lo que las Inquisiciones americanas no tenían mayor dificultad para juzgar a quien tuviese alguna ascendencia no india (un mestizo, un coyote o un mulato, por ejemplo) y viviese, sin embargo, en un pueblo de indios, adaptado plenamente a sus costumbres. Así, existen casos de "idolatría" formados por la Inquisición contra mulatos o mestizos que parecen casi pretextos para investigar fenómenos que eran más propios del mundo indígena. Debe tenerse en cuenta, además, que los indios siempre podían rendir declaraciones como testigos. En muchos casos, las pesquisas inquisitoriales dieron cuenta de la interrelación de grupos humanos de origen diverso y de la mezcla de tradiciones y elementos culturales. Tal es el extraordinario caso de las denuncias de brujería en Celaya, cuya historia estudió Solange Alberro hace varios años.

Situada en la región del Bajío, esta joven villa agropecuaria, abastecedora de las rutas al norte de Nueva España, tenía la misma edad que el tribunal de la Inquisición de México. Celaya se había fundado como villa de españoles, pero la población que presumía tener esa calidad era un núcleo minoritario que apenas se distinguía de una sociedad mestiza, con fuerte presencia de indios, negros y mulatos. En esa villa, en 1614 se produjo una fiebre

de denuncias por brujería que dejó ver tanto los medios populares como la afición de todas las clases sociales a utilizar la magia. Los métodos heterodoxos de las hechiceras de Celaya involucraban plantas y raíces indígenas, e incluso había algunos elementos adivinatorios de posible origen africano, pero no era esto sino la presencia de elementos cristianos (como cruces y figuras de santos) y, sobre todo, la creencia compartida en brujas y aquelarres el verdadero motor de las indagatorias, semejantes a las que por ese entonces ocurrían en el País Vasco y de las que hablaremos en el siguiente capítulo.

Al final, las pesquisas terminaron por convencer al comisario de que las acusaciones de brujería eran "impertinencias", mentiras y enredos provocados por la ignorancia de la población y de un familiar de la Inquisición que había querido hacer interrogatorios inquisitoriales sin tener derecho a ello. Así, aunque los mitos de aquelarres y brujas voladoras se habían trasplantado en América, el desenlace del caso fue apenas una serie de reprensiones contra mujeres y algunos hombres que echaban mano de elementos supersticiosos, además de yerbas y raíces de indios, como peyote o para "amansar" maridos, conseguir amantes o provocar un mal a un tercero. Debido a este tipo de averiguaciones, las Inquisiciones americanas decidieron prohibir, por medio de edictos, las yerbas y raíces alucinógenas que eran usadas con finalidades mágicas o supersticiosas. Si el tribunal de México llegó a prohibir el peyote, la Inquisición de Lima prohibió el comercio de coca, utilizada en rituales de adivinación, a pesar de que la Corona había permitido su uso a los indios.

Como se ha visto, los tribunales de la América española pudieron acercarse al "mundo indígena" sin violentar la prohibición de proceder contra indios. Este principio nunca cambió, pues hacerlo hubiera implicado la creación de nuevos tribunales con jurisdicciones territoriales más acotadas. Jamás hubo recursos para ello ni la voluntad de cambiar tan radicalmente los sistemas

inquisitoriales centralizados que había en América. Pero esto no dejaba de ser una situación incómoda. Los indios habían quedado excluidos con la única justificación de ser recién convertidos y, por tanto, poco entendidos en el cristianismo, un argumento que fue perdiendo fuerza con el tiempo. En su supuesta inferioridad intelectual, ésta era una manera de ocultar lo que para muchos autores era sólo muestra de una deficiente cristianización y de un abandono constante de eclesiásticos en esas regiones. Con argumentos semejantes, la población nativa de Filipinas (llamados también "indios" o "chinos", para diferenciarlos) también fue excluida permanentemente de la jurisdicción inquisitorial.

La voluntad de ejercer inquisición sobre la población indígena se manifestó más por parte de los obispos que de los inquisidores. Ciertamente, a los obispos competía castigar las faltas en la fe y la idolatría, pero, en principio, debían hacerlo sin utilizar el procedimiento inquisitorial. A pesar de ello, hubo intensas campañas de extirpación de idolatrías, con eclesiásticos celosos que interpretaron su papel como si fueran inquisidores, como fray Luis Zapata, obispo de Cartagena, quien acompañó los procesos de erradicación de "idolatría" con una fuerte persecución de sacerdotes de la cultura muisca. Fuera de esas campañas, que las hubo también en Perú y Nueva España, la actividad en materia de fe sobre indios se fue regularizando, con el correr del tiempo, por el provisor o juez eclesiástico que presidía la audiencia eclesiástica de su respectivo obispado.

Los provisores realizaban con cierta frecuencia juicios de fe contra indios, sin que éstos tuviesen plenamente las características de un juicio inquisitorial. Los tribunales inquisitoriales estuvieron siempre pendientes de que los provisores no extralimitaran sus funciones, y protestaron cuando éstos llegaron a organizar autos de fe para indios o adjudicarse el título de "inquisidores ordinarios" para juzgarlos. Un caso extremo ocurrió en una fecha tardía, a mediados del siglo XVIII, cuando el provisor del arzobispado de

México se atrevió a establecer durante un tiempo un "tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de indios y chinos" con una parafernalia semejante a la de la Inquisición y con una imitación de sus procedimientos de juicio y principales ceremonias: lectura de edictos y autos de fe.

En Brasil las faltas de fe de los indios también se sometieron a la autoridad de los obispos desde 1579, como se señaló anteriormente. Sin embargo, su exclusión de la jurisdicción inquisitorial no fue absoluta, como ya apuntamos. La primera visita de los inquisidores portugueses a Bahía, por ejemplo, puso atención en un movimiento llamado de "santidad", que ya había sido desarticulado por el gobierno y que tenía una fuerte impronta indígena. El movimiento, estudiado por el historiador Ronaldo Vainfas, había sido encabezado por un jefe espiritual indígena que asumía el nombre de Tamandué y preconizaba el fin del mundo. Sus seguidores indios, mestizos (mamelucos) y portugueses empobrecidos estaban dispuestos a acabar con el orden existente y recorrían las plantaciones destruyéndolas y atrayendo nuevos adeptos. Gracias al apoyo de un plantador portugués, que algunos supusieron ser cristiano nuevo, el grupo logró establecer una iglesia (nueva Jerusalén) hasta que fue disuelto por un ejército enviado por el gobernador de Bahía en 1586. Cuando los inquisidores llegaron a Bahía, cinco años más tarde, investigaron las características de esta herejía, que incorporaba ideas cristianas y dioses paganos. Al final, portugueses, indios y mestizos fueron procesados por esos inquisidores itinerantes, aunque castigados con relativa moderación. Los estudios de Yllan de Matos sobre Maranhão muestran también la existencia de procesos inquisitoriales contra indios en el siglo XVIII, como resultado del acuerdo ya mencionado entre la Inquisición portuguesa y los obispos de esa región.

MESTIZOS, NEGROS, MULATOS

La actividad inquisitorial en América tuvo también características peculiares en su relación con la población de origen africano, que nunca estuvo exenta de su jurisdicción. Es muy notable que uno de los primeros casos que revisó el tribunal de Lima fuese el de un mulato que interrumpió los crueles azotes que un amo daba a su esclavo invocando el nombre del Santo Oficio, como si fuese familiar o dependiente de él. Antes de que alguien lo delatara por usurpar el nombre del tribunal, el mulato se autodenunció y pidió perdón a los inquisidores, mientras otros testigos daban fe del hecho y de los abusos frecuentes que cometía el amo con su esclavo. Nada libró al mulato de los cien azotes a los que lo sentenció el tribunal, pero probablemente su declaración sí lo previno de la venganza que hubiera podido cometer el amo ofendido.

Este caso es semejante a los muchos casos de esclavos en Nueva España que estudió Solange Alberro y que la llevaron a concluir que los negros que renegaban de Dios y de los santos en momentos de abuso por parte de sus amos podían estar buscando una manera de atraer la atención inquisitorial. Ya por el escándalo que provocaban o por la vía de una autodenuncia, mulatos y negros conseguían dejar testimonio escrito de los abusos que sufrían y obtenían cierta protección durante el tiempo que duraba su proceso. Fuera de estas causas y de las formadas por brujería o hechicería, que no eran necesariamente de origen africano, las prácticas religiosas de los negros y mulatos no generaron un interés particular por parte de los inquisidores. La mayoría de negros y mulatos fue procesada, al igual que los españoles y mestizos, por reniegos, por blasfemar, por supersticiosos o por casados dos veces. En cierto modo, el desdén de españoles y portugueses a las creencias africanas, así como la necesidad de la mano de obra, libre o esclava, salvó a los negros del escrutinio de su ortodoxia. Las supervivencias de religiones africanas fueron siempre trata-

das como asuntos de superstición y de magia, no de herejía. Los famosos bailes llamados "calundús", celebrados en las reuniones de las hermandades de negros, eran considerados supersticiosos, pero, como señala Stuart Schwartz, sólo se les comenzó a considerar "diabólicos" en el siglo XVIII, cuando la población portuguesa comenzó a participar en ellos.

Este fenómeno de desprecio a las herejías de los negros se percibe incluso en las averiguaciones sobre prácticas mágicas, de hechicería y brujería, de aparente origen africano, más frecuentes en Cartagena y en Brasil. Desde hace varios años los investigadores han demostrado que la hechicería no fue una práctica combatida con obsesión ni exclusividad por las inquisiciones en América. En rigor, el delito era más un caso "de fuero mixto", cuya jurisdicción podía depender de las autoridades eclesiásticas, encargadas de corregir la superstición, o de las autoridades seculares, sobre todo cuando existía la intención de causar un daño físico a un tercero. La Inquisición, casi por regla general, sólo intervino en estos procesos cuando se denunciaba la invocación o la intervención del Demonio para provocar un mal o predecir el futuro, o cuando se utilizaban elementos sagrados, como una hostia consagrada, para realizar conjuros y pócimas. En todos los casos, la tendencia fue a castigar éstos como casos de superstición e ignorancia, más que de heterodoxia.

En algunas ocasiones, la invocación a dioses de origen africano pudo haber provocado que denunciantes supusieran la intervención demoniaca. En otras, los procesos de brujería revelan elementos tan heterogéneos que algunos historiadores los interpretan como resultado del sincretismo de creencias y prácticas mágicas de África, América y Europa. Laura de Mello e Souza dedicó un largo libro a los procesos de brujería formados durante las visitaciones del tribunal de Lisboa. Éstos no sólo daban cuenta de las prácticas de los grupos involucrados, sino además de los prejuicios y miedos asociados a la brujería muy arraigados en la sociedad y de clara raíz europea. Como ella y otros autores han señalado,

muchas veces resulta imposible rastrear el origen de prácticas y creencias, sobre todo las asociadas con la magia. Por ello, resulta más útil estudiar las interacciones que se daban en ese ámbito, es decir, los esfuerzos de hombres y mujeres por relacionarse con las fuerzas sobrenaturales sin la intermediación de la Iglesia. Como bien señala Schwartz, el mundo americano fue el espacio ideal para que las interacciones entre indios, africanos e hispanos ensancharan "las fronteras del universo mágico".

Los expedientes inquisitoriales guardan mucha información sobre la diversidad y la movilidad de las sociedades americanas, pero sería un error suponer, a partir de esa documentación, comportamientos relativamente homogéneos de "negros", de "mestizos" o de "indios". Como han señalado varios autores, la Inquisición procesó a muchos sujetos que podían ser definidos con relativa facilidad con alguna de estas categorías de "calidad", como se las llamaba, y que, sin embargo, eran mucho más en términos culturales: sujetos en medio de tradiciones distintas, que asumían elementos diversos adquiridos a lo largo de sus vidas respectivas y que podían combinarlos de forma desconcertante.

En distintos lugares el contacto con extranjeros complicó aún más estas combinaciones culturales dando lugar a fenómenos muy notables e irrepetibles, muchos de los cuales quedaron registrados en los "discursos de vida", que los inquisidores exigían a los reos al ser interrogados. A esa característica tan heterogénea de la actividad inquisitorial americana deberíamos agregar a los cristianos nuevos, tan presentes desde un inicio en la América portuguesa y en la española a partir de 1580, cuando se produjo la unión de las coronas de Castilla y Portugal. Las Inquisiciones americanas, que en un principio habían mostrado una vocación tridentina, vigilantes de la sociedad católica, también se dejaron arrastrar por los prejuicios contra los cristianos nuevos y el miedo al judaísmo, que se reactivaron en el mundo católico a finales del siglo XVI y en varios momentos del siglo XVII, como veremos en los capítulos siguientes.

9
VIEJAS OBSESIONES: JUDAÍSMO Y BRUJERÍA

La persecución del judaísmo, que había estado en el origen de las Inquisiciones de Portugal y España, continuó a pesar de los cambios que sufrió la actividad inquisitorial durante el combate al luteranismo. El nuevo objetivo eran las familias judeoconversas que habían estado al margen de la actividad inquisitorial en Portugal. La migración de éstas hacia ciertos lugares de Europa y América propició nuevos fenómenos de interacción religiosa, que atrajeron la atención de los sistemas inquisitoriales. Tras la unión de Portugal y España en 1580, sus respectivas inquisiciones ampliaron la cooperación para erradicar el judaísmo. Los tribunales inquisitoriales dependientes de Roma también se sumaron a esa persecución, que sólo se interrumpió con el "perdón general" de 1605.

Junto al odio a los judaizantes, renació en distintas partes de Europa el miedo a la brujería, que se describía como un fenómeno demoniaco para destruir a la sociedad. Las inquisiciones, como otros tribunales en otras partes del mundo, participaron en esa persecución generalizada. Sin embargo, las contradicciones y absurdos en la mayoría de los expedientes mostraron las dificultades para detectar la verdad e hicieron dudar a algunos inquisidores de sus propios procedimientos.

PERSECUCIÓN Y MIGRACIONES CONVERSAS ANTES DE 1580

La actividad de la Inquisición española sobre la población conversa menguó en la primera mitad del siglo XVI, aunque no desapareció del todo. Los prejuicios y el discurso antijudío seguían existiendo, como quedó manifiesto con la oficialización de los requerimientos de limpieza de sangre (esto es, la prueba de no tener ancestros judíos) para obtener cargos de autoridad (1556). El fuerte sentimiento antijudío y el temor, siempre latente, de que algunos conversos mantenían ocultas las ceremonias de su vieja fe contribuían a que siguieran presentándose en la Inquisición denuncias de judaísmo.

Un caso importante ocurrió en Murcia y el pueblo de Lorca en la década de 1560. Jaime Contreras, que ha reconstruido la historia, mostró el fuerte encono de los inquisidores murcianos, que actuaron alentados por una multitud de denuncias. Una familia noble había querido atraer la atención de la Inquisición sobre las prácticas aparentemente judaicas de otra familia. La investigación inquisitorial, sin embargo, generó una espiral de rumores, confesiones y delaciones que acabó por llevar al arresto, proceso, tortura y ejecución de miembros de ambas familias. Regidores, médicos, comerciantes y eclesiásticos murcianos fueron presentados a la vergüenza pública y algunos condenados a la hoguera en los autos de fe de 1560 y 1562. La actividad inquisitorial en este caso mostró varias cosas: primero, que ninguna de las dos familias tenía un abolengo impoluto de cristianos viejos; segundo, que algunas tradiciones judías sobrevivían, aunque hubiesen perdido su sentido original, y tercero, y más importante, que subsistían los prejuicios hacia los conversos y el miedo al judío encubierto. Finalmente, cuando el Consejo de la Suprema realizó una visita al tribunal murciano, descubrió también los abusos cometidos durante las pesquisas, el uso excesivo del tormento y la precariedad de muchos testimonios.

La Inquisición portuguesa mantuvo su intención original de erradicar el judaísmo, pero no le fue tan sencillo proceder contra la población de cristianos nuevos. Como señalamos anteriormente, la conversión forzada de los judíos en 1497 había generado un problema mayúsculo que no podía resolverse por medio de la inquisición, pues Roma no consideraba auténticas esas conversiones. Ya hemos visto que la Inquisición portuguesa sólo pudo funcionar a partir de 1536, después de que el papa Paulo III otorgara un "perdón general" a los cristianos nuevos. Esto significaba, en pocas palabras, que los cristianos nuevos podrían confesarse y recibir la absolución por parte de un confesor, por los delitos de fe cometidos antes de 1535. La Inquisición sólo podría castigar, como delitos de su jurisdicción, las prácticas judaizantes cometidas después de esa fecha. Semejante restricción provocó que, en una primera etapa, los inquisidores portugueses se concentraran principalmente en los casos más recientes y públicos de judaísmo, como los grupos "mesiánicos" que esperaban el advenimiento de un verdadero mesías. Varios de esos reos aparecieron en el primer auto de fe celebrado en Lisboa (1540), que correspondió a la normalización de la actividad inquisitorial. En la década siguiente la Inquisición portuguesa, como la española, puso atención a la censura de libros y a la detección del luteranismo, que se temía introducían algunos emigrados de Francia y Alemania, pero no dejó de haber una actividad constante relacionada con denuncias sobre judaísmo.

Durante esos años de arranque de actividad inquisitorial en Portugal, la presión social y cultural se ciñó sobre la comunidad de cristianos nuevos, y propició la emigración de familias e individuos hacia diversos destinos. Unos marcharon a las posesiones ultramarinas de la Corona portuguesa, principalmente a Brasil, donde pensaban que no llegaría el brazo inquisitorial. La relativa indiferencia con que Portugal trataba a su colonia americana propició también que la Inquisición portuguesa enviase allá a algunos

reos de judaísmo, sentenciados a trabajo forzado para evitar la pena de muerte. Sin embargo, después de la fundación del tribunal inquisitorial de Goa (1560) y del envío de las primeras visitas inquisitoriales a Brasil, quedó claro que la Inquisición portuguesa ya no estaba dispuesta a crear áreas de flexibilidad religiosa en sus dominios.

En Europa las posibilidades para los emigrantes portugueses no eran muy seguras. Unos pasaron a España, que paradójicamente parecía ahora menos severa y les ofrecía, al menos, la posibilidad de cambiarse el nombre y reinventar su vida, no siempre con éxito. Otros a Francia, Inglaterra o Marruecos. Los más decididos a practicar el judaísmo siguieron las rutas comerciales que habían establecido los comerciantes en Amberes: se embarcaban hasta ese puerto y seguían después los caminos del sur hacia varias ciudades y puertos de Italia en los que el judaísmo estaba permitido, aunque casi siempre confinado en barrios específicos. Si bien la recién fundada Congregación de la Inquisición de Roma y los tribunales que dependían de ella no tenían como objetivo primordial la persecución de judaizantes, la política papal era no consentir la confusión religiosa. El judaísmo era tolerado en espacios definidos y los judíos estaban exentos de la autoridad inquisitorial por un breve de Paulo III, con la condición de portar una señal distintiva y evitar mezclarse con cristianos.

Para muchos cristianos nuevos el ducado de Ferrara, donde prácticamente no había actividad inquisitorial, fue una oportunidad de mayor libertad, como tiempo después lo sería Livorno. El duque dio cobijo a numerosas familias de cristianos nuevos, unas venidas directamente de Portugal y otras que se habían refugiado antes en Nápoles, como la del rico comerciante Isaac Abravanel. A pesar de algunos momentos adversos, la numerosa comunidad de cristianos nuevos en Ferrara logró consolidarse a mediados del siglo XVI gracias a su importancia en la vida económica de la ciudad. Entre los varios libros producidos por intelectuales conversos

en Ferrara destaca una edición española de la Biblia, "traduzida palabra por palabra de la verdad hebraica". Aunque se suponía pensada para una comunidad de cristianos y aun ostentaba en su portada que había sido "examinada por el oficio de la inquisición", la Biblia de Ferrara podía ser también usada para fortalecer el judaísmo en una comunidad que ignoraba el hebreo. Gracias a la protección del duque, se había dado una tolerancia informal a un fenómeno de revitalización del judaísmo; muchos de los emigrados, aunque cristianos, se establecieron en los barrios de judíos, se mezclaron con sus familias y buscaron que sus hijos se educaran en la ley de Moisés.

Sin embargo, la tolerancia en Ferrara sólo duró unos años, pues Roma presionó para que se investigaran las heterodoxias que ocurrían en la comunidad judía. Después de un primer intento que fracasó, se estableció un tribunal inquisitorial que centró su actividad en los emigrados portugueses mientras el ducado decretaba la expulsión de los judíos en 1581. Para entonces, muchos cristianos nuevos habían emigrado nuevamente, unos a Ámsterdam y a Hamburgo, que los toleraban con reservas; otros a Venecia, que en las últimas décadas del siglo se convirtió en receptor de "cristianos nuevos" con restricciones que gradualmente fueron disminuyendo, y finalmente al Imperio otomano, que había alcanzado su esplendor bajo Solimán el Magnífico y se había convertido en el espacio de mayor libertad para quienes deseaban practicar el judaísmo.

LA PERSECUCIÓN DESPUÉS DE LA UNIÓN DE LAS CORONAS

Para la población de cristianos nuevos que permanecía en Portugal, la fluctuante actividad inquisitorial era una preocupación constante. Los cristianos nuevos más poderosos, que seguían distinguiéndose con orgullo como miembros de la "nación hebrea",

sostenían que las persecuciones de judaizantes los infamaban y les causaban afectaciones continuas. Para ellos, la labor inquisitorial se veía afectada por las denuncias de gente ignorante que se dejaba llevar por su odio a los judíos y malinterpretaba cualquier gesto que les pareciera sospechoso. Con argumentos semejantes y la promesa de ser cristianos, volvieron a ofrecer una fuerte suma a la Corona portuguesa para gestionar una nueva suspensión de la actividad inquisitorial, misma que obtuvieron en 1577, debido a la crisis financiera ocasionada por la guerra contra los musulmanes en África.

La campaña de Marruecos, sin embargo, tuvo un trágico desenlace con la muerte del joven rey de Portugal en el campo de batalla. Semejante catástrofe, como sabemos, pondría al reino al borde de una crisis financiera y hereditaria. Para resolverla, el viejo inquisidor don Henrique, tío y asesor del rey muerto, asumió la corona y preparó la sucesión para el rey de España. Mientras tanto, revocó la suspensión concedida y trató de fortalecer la actividad inquisitorial en los pocos años que duró su reinado, antes de negociar la cesión de la Corona de Portugal al rey de España en 1580. Semejante acontecimiento fue aún más adverso para la comunidad de conversos. Después de ser coronado en Lisboa, Felipe II acudió en persona al auto de fe celebrado en esa misma ciudad en 1582. Con ello, además de mostrar que protegería a la Inquisición de Portugal, también manifestó que aprobaba su actividad contra judaizantes.

Las Inquisiciones de Portugal y España se mantuvieron separadas, cada una con su inquisidor general y su consejo. Esto dio cierta tranquilidad a los cristianos nuevos que aprovecharon la unión para salir de Portugal, pues en principio la Inquisición española no seguiría casos sobre delitos cometidos en el reino vecino. Sin embargo, la colaboración entre la Inquisición portuguesa y la española, que ya existía, se intensificó durante la unión de los reinos. Por medio de sus respectivos Consejos, los tribunales in-

quisitoriales de España y Portugal pudieron intercambiar más información para documentar sus investigaciones, algo que ya venía ocurriendo desde unos años antes. Aunado a esto, puede decirse que la movilidad de familias entre los dos reinos fomentó las suspicacias y dio nuevos argumentos a quienes criticaban a los cristianos nuevos. Baste pensar que justo en la década de 1590 varias instituciones portuguesas decidieron instaurar pruebas de "limpieza de sangre" para admitir a sus miembros.

En la América española, donde la preocupación por la expansión del judaísmo había sido casi nula, también se dejó ver un cambio significativo después de la unión de Portugal y España. El caso más notable fue el descubrimiento de una red de judaísmo protegida por la familia del gobernador del Nuevo Reino de León, un portugués que había obtenido una merced de la Corona para crear una colonia en el norte de la Nueva España. Probablemente el gobernador Luis de Carvajal aspiraba únicamente a establecer a su familia y a una red de conocidos en una región donde estarían libres de los prejuicios por su origen converso, pero su sobrino, Luis de Carvajal el Mozo, la mujer y familia de éste y otros allegados también aspiraban a recuperar la religión perdida.

Como ocurrió en otros casos, la presencia de uno o dos sujetos que conocían bien las ceremonias judías fue clave para que se dieran esos esfuerzos de recuperación del judaísmo, pero al mismo tiempo los procesos muestran también expresiones de heterodoxia judía como el mesianismo, un rasgo perceptible en muchas otras comunidades de conversos en el mundo. Los juicios desembocaron en los autos de fe de 1590 y 1596, que dieron lugar a varias ejecuciones en la hoguera y a penas de reclusión, además de la infamia para la familia Carvajal y las familias allegadas. Fue una demostración de que también en América la Inquisición estaba decidida a combatir las "prácticas judaicas", si bien muchas veces las creencias y ritos que eran denunciados solían ser el resultado de una mezcla de tradiciones.

UN CASO DE DIMENSIÓN MUNDIAL

Uno de los casos vinculados al proceso contra la familia Carvajal puede dar una idea de las vicisitudes de la comunidad conversa en el mundo. La historia general que hemos relatado en las páginas anteriores se entiende mejor desde el enfoque particular de este sujeto, Diego Díaz o Isaac Neto, cuya historia fue reconstruida por Eva Uchmany.

La historia puede remontarse al abuelo, Manuel Díaz, que salió con su familia de Oporto en los años en que se fundaba la Inquisición portuguesa. Como muchos otros cristianos nuevos, los Díaz se trasladaron a Flandes y después a Italia, donde se vincularon con familias judías, aunque es probable que no todos se desprendieran de su educación cristiana. Varios años después, Manuel Díaz regresó a Lisboa, presuntamente para morir como cristiano, pero su hijo Ruy, que había emigrado siendo niño (nació alrededor de 1528) se afincó en la judería de Ferrara, donde adoptó el nombre de Jacob Neto y se casó con la hija de otros migrantes portugueses convertidos al judaísmo. A mediados de siglo, durante una efímera expulsión de judíos de Ferrara, Ruy regresó a Portugal, pero poco después volvió a Ferrara a contraer segundas nupcias. Diego Díaz (Isaac Neto), nacido en la década de 1570, fue uno de los hijos del segundo matrimonio.

De acuerdo con las no siempre confiables declaraciones inquisitoriales, una serie de contratiempos hizo que Diego Díaz y su padre, ya viejo, abandonaran Ferrara ante la reactivación de la Inquisición en el ducado. Tras recorrer algunas ciudades de Italia se trasladaron a España. En Madrid entraron en contacto con grupos de criptojudíos portugueses que enviaban subrepticiamente a América biblias y libros de oraciones en romance. Uno de ellos los convenció de trasladarse a la colonia establecida en el norte de Nueva España, ocultándoles que pocos años antes, en 1590, la Inquisición había procesado y reconciliado a varios miembros de

la familia fundadora. Sin saberlo, los Díaz se embarcaron a México, donde se vincularon con los Carvajal. Dado el empeño que varios de ellos tenían en recuperar la tradición judaica, pusieron atención en Diego, que mostraba tener un gran conocimiento de la ley mosaica.

Tanto Ruy como Diego Díaz fueron procesados por la Inquisición de México, en el segundo ciclo de procesos contra la familia Carvajal. En el segundo proceso contra Diego Díaz, el fiscal del tribunal lo acusó de ser un hereje reincidente en el judaísmo, practicante y dogmatizante, y pidió contra él la relajación para ser quemado en la hoguera. Pero al presentarse en la audiencia, el reo desconcertó a los inquisidores cuando reveló su nombre judío y declaró que no podía ser juzgado como hereje, pues nunca había sido bautizado; que no era un cristiano de Oporto, como había declarado antes, sino judío de nacimiento, circuncidado y educado en Ferrara.

El caso de Díaz-Neto, como muchos otros, dio a los inquisidores una gran información sobre las juderías europeas, las redes familiares y los contactos de una gran población judeoconversa que, a pesar de las vicisitudes, tejía ciertas redes de solidaridad. Desde hacía tiempo las Inquisiciones de Roma, Portugal y España tenían informes sobre la transformación de las comunidades de cristianos nuevos en Francia, en Ámsterdam y en Venecia, donde los conversos portugueses eran acogidos por las juderías como "niños cautivos entre gentiles" y reconvertidos al judaísmo. Este tipo de hallazgos no hacía sino comprobar el carácter mundial del fenómeno y aumentar las suspicacias sobre las personas de origen converso. Los inquisidores de todo el mundo, para sustentar sus respectivas indagatorias, solían enfrentarse al reto de conseguir testimonios en lugares distantes, lo que obligaba, una vez más, a fortalecer la cooperación entre tribunales e incluso entre Inquisiciones.

En el caso de Díaz-Neto, para continuar con el ejemplo, los inquisidores de México solicitaron al Consejo de la Suprema que

recabara las pruebas necesarias para demostrar si era verdad lo que el reo había dicho sobre su nacimiento y formación en Ferrara. Para ello enviaron una relación minuciosa de sus declaraciones, que el Consejo reenvió a la Congregación de la Inquisición de Roma. Ésta, a su vez, hizo la solicitud a la recién establecida Inquisición del ducado de Ferrara, enviando la relación traducida al italiano. Finalmente, los inquisidores de Ferrara hicieron la indagatoria en latín, que remitieron a Roma hasta que finalmente llegó a los inquisidores de México, demostrando que los dichos del reo eran muy verosímiles. Hoy en día algunos historiadores, como Susana Bastos Matheus, también han cruzado información entre tribunales (en su caso, el de México con el de Lisboa) para documentar historias particulares y constatar la movilidad de algunos penitenciados, como los que se beneficiaron del Perdón de 1604, que explicaremos enseguida.

EL PERDÓN DE 1604

El caso Díaz ocurrió en un momento en que el mundo católico, casi en su totalidad, adoptaba una actitud hostil contra los judeoconversos. Sin embargo, ese fuerte momento de persecución inquisitorial tuvo un final abrupto como consecuencia de la crisis de la monarquía española. La guerra que había emprendido Felipe II en distintos flancos del mundo tenía en quiebra las finanzas de España, y el inmenso imperio resultaba cada vez más vulnerable. La derrota de la Armada Invencible en 1588 significó un fracaso estrepitoso, aunque todavía la Corona se empeñó en la guerra simultánea contra el Imperio Otomano y la guerra en Flandes.

La élite de cristianos nuevos en Portugal, que había leído el recrudecimiento de la actividad inquisitorial como un nuevo chantaje, volvió a gestionar un perdón para los cristianos nuevos a cambio de un gran donativo a la Corona para afrontar los gastos de la

guerra. No se atrevió Felipe II a firmar un acuerdo que consideraba deshonroso o anticatólico. Aceptar dinero de sospechosos conversos para financiar lo que quedaba de sus ambiciones imperiales significaba aceptar el fracaso de la expansión religiosa como eje de la política internacional.

El trato se haría con su sucesor, Felipe III, cuyos consejeros buscaron revertir los enormes costos del imperio y de las guerras que habían heredado. Para los cristianos nuevos de Portugal la llegada de un nuevo monarca representó una oportunidad ideal para gestionar el anhelado perdón, y lo consiguieron a pesar de la oposición de varios obispos portugueses que se trasladaron a la corte en Valladolid para suplicarle a Felipe III que no lo hiciera. Los asesores del nuevo monarca no eran proclives a aceptar ningún tipo de tolerancia religiosa; de hecho, estaban decidiendo por ese tiempo la expulsión definitiva de los moriscos de España. Pero las finanzas de una España en guerra eran tan malas que el rey aceptó la oferta, al tiempo que celebraba una tregua con el Imperio Otomano y otra con las Provincias Unidas de Holanda.

Así, más o menos al tiempo que la Corona tomaba la dramática medida de expulsar a miles de moriscos que además de injusta agravaría aún más las finanzas de Aragón y Valencia, decidió gestionar el perdón que le solicitaban los cristianos nuevos portugueses. La medida, por supuesto, no quería ser un gesto de tolerancia sino de poder: el rey, a cambio de una fuerte suma, accedía a las súplicas de los cristianos nuevos; permitía que el papa les perdonase sus culpas pasadas, pero sólo para advertirles que seguirían siendo vigilados y que, en caso de volver al judaísmo, los tribunales inquisitoriales volverían a actuar. El rey, que perdonaba, les recordaba también que tenía el poder de expulsarlos en masa, si así lo quería, como había hecho con los moriscos. Para la Inquisición, el perdón a los conversos era indeseable, pero tuvo que acatarlo. Las gestiones permitieron que el papa emitiera el perdón en 1604 bajo condiciones que parecían inmejorables. No sólo se les daba

una nueva tregua a las familias de cristianos nuevos, como había ocurrido anteriormente, sino que se revertían las sentencias inquisitoriales contra judaizantes (lo que en muchos casos implicaba devolverles sus bienes) y se interrumpían los procesos en curso. En los años siguientes, los tribunales inquisitoriales abrieron sus cárceles, de donde salieron cientos de reos con la condición de confesarse y regresar a Portugal, los que estuviesen en reinos castellanos, para gozar del perdón papal. Semejante política no podía ser más contraria de la actividad inquisitorial, y los inquisidores no tardaron en escribir a Roma con la esperanza de revertirla.

UN PARÉNTESIS: LA PERSECUCIÓN DE LA BRUJERÍA

Antes de explorar las nuevas oleadas de represión contra el judaísmo en el mundo ibérico, cabe decir unas palabras sobre la actitud de los inquisidores ante la brujería, y en particular sobre la notable persecución de brujas que comenzó en los Pirineos franceses y continuó en el País Vasco español en las primeras dos décadas del siglo XVII. Varios autores se han acercado a este fenómeno, que fue estudiado de manera magistral por Gustav Henningsen en un libro clave para discutir el fenómeno de la creencia y el miedo a la brujería, además de ser muy útil para entender las limitaciones y contradicciones del procedimiento inquisitorial.

En distintas partes de la Europa cristiana, antes y después de la Reforma existía la convicción de que existían brujas y brujos que adoraban al Demonio y usaban poderes malignos para provocar muertes y afectaciones a otras personas. Centenares de "brujos" (la mayoría mujeres) fueron quemados en la hoguera bajo esta acusación, a veces formulada en medio de una multitud enfurecida y otras después de procesos judiciales formadas por autoridades diversas. En unos países eran tribunales seculares; en otros, tribunales eclesiásticos. En los lugares donde había Inquisición

era a esta institución a la que le correspondía encargarse, pues la brujería era considerada como una especie de herejía o desviación del cristianismo.

Sucedió, pues, que una epidemia de denuncias sobre brujería comenzó a recorrer los pueblos franceses de los Pirineos y a extenderse sobre el País Vasco a comienzos del siglo XVII. En poco tiempo dos comisionados del Parlamento de Toulouse juzgaron a más de medio millar de personas acusadas de brujería y en 1609 condenaron a 80 de ellas a morir en la hoguera. Mientras estos juicios se efectuaban, los inquisidores del tribunal de Logroño comenzaban a investigar el fenómeno de brujería que había brotado en los pueblos de Zugarramurdi y Urdax. Los inquisidores recibieron informes de monjes y eclesiásticos convencidos de que existía una nueva secta que amenazaba con extenderse por toda la región, y poco más tarde, la visita de grupos de hombres y mujeres que acudieron al tribunal para delatarse como practicantes de la secta y para aportar más detalles sobre sus actividades mágicas y diabólicas.

Los inquisidores formaron expedientes, ordenaron arrestos, hicieron comisiones e interrogatorios y en 1610 celebraron un primer auto de fe en el que reconciliaron (es decir, readmitieron a la fe) a todos los reos que confesaron su participación en las ceremonias diabólicas y condenaron a la hoguera a 4 mujeres y 2 hombres que se negaron a aceptar que eran brujos y que habían participado en "aquelarres" o encuentros colectivos con el Demonio. Los inquisidores habían seguido los expedientes conforme a derecho y estaban seguros de estar haciendo lo correcto; tanto, que comenzaron a enviar comisiones para tratar de detener la expansión de la secta diabólica en distintos pueblos de la región. Pronto llovieron nuevas denuncias, se hicieron nuevos arrestos y se abrieron nuevas causas, algunas de ellas contra brujas y brujos que ya habían sido castigados o reconciliados. De haber seguido su camino, los procesos habrían conducido a muchos relapsos a

la hoguera; sin embargo, los reos comenzaron a desdecirse de sus primeras confesiones. Decían que no eran brujos y que nunca habían ido a un aquelarre; confesaban que habían mentido por miedo y deseo de "reconciliarse". Gustav Henningsen rescata ese momento espectacular en el que los inquisidores comenzaron a dudar de ellos mismos.

La confusión y el enojo ocasionados por una multitud de contradicciones provocaron la división de los inquisidores de Logroño y después la de los inquisidores del Consejo de la Suprema. Unos pensaban que los brujos mentían por temor al castigo por reincidencia, pero otros comenzaron a darse cuenta de que el procedimiento inquisitorial no era infalible. Henningsen centró su libro en el inquisidor Alonso Salazar y Frías, al que llama "el abogado de las brujas", por haber conseguido frenar centenares de juicios y obligado al Consejo a hacer una revisión exhaustiva de las sentencias basadas en las autoconfesiones. Salazar basaba una parte de sus argumentos en la "ignorancia" de la gente (testigos y reos), pero otra tenía que ver con la propia actividad inquisitorial y con las prédicas de sacerdotes que divulgaban sin darse cuenta de los elementos que se creían característicos de las juntas de brujos.

No hay duda de que Salazar descubrió y explicó por primera vez el fenómeno de la "brujomanía", pero también dejó sentado un principio de duda desde las entrañas de la actividad inquisitorial. Sin proponérselo, el inquisidor había descubierto las deficiencias de los métodos inquisitoriales para alcanzar la verdad. Esa consideración, que los inquisidores descubrieron pero nunca quisieron llevar al extremo del escepticismo, ha sido rescatada por los historiadores y es muy importante no perderla de vista, aunque en ocasiones resulte incómoda o inquietante. Las denuncias, los testimonios de testigos y reos, las autoconfesiones, las acusaciones, las sentencias, por más detalladas, minuciosas y coincidentes que sean, no siempre dicen la verdad.

10
PERSECUCIÓN Y TRANSFORMACIONES DEL JUDAÍSMO EN EL SIGLO XVII

Al vaivén de la actividad inquisitorial y de los perdones generales, la situación de los cristianos nuevos en el mundo ibérico siguió siendo incierta. No sólo los afectaba la política de la Corona, que podía ser más o menos intolerante, sino también el antijudaísmo cotidiano, presión constante que solían avivar algunos eclesiásticos y otros hombres de letras. Debido a ello, los momentos de relativa apertura fueron sucedidos por momentos de persecución y actividad inquisitorial más intensa.

Esa situación favoreció el desplazamiento constante de "cristianos nuevos" (que en realidad ya no eran "nuevos") de un lugar a otro, en busca de espacios geográficos que fueran menos hostiles o más tolerantes en materia religiosa. Todo ello propició una enorme variedad de experiencias humanas que dan cuenta de las adaptaciones y transformaciones culturales, sociales y religiosas de esa población en exilio o desplazamiento constante.

UNA ÉPOCA DE TENSIONES

El perdón de 1604 agudizó las tensiones sociales y la animadversión contra los conversos en el mundo ibérico, pues en la década de 1610 hubo un breve resurgir de acusaciones y procesos inquisitoriales de judaísmo tanto en Portugal como en España. Por el contrario, las décadas de 1620 y 1630 ofrecieron cierta apertura

a los "cristianos nuevos", una mayor posibilidad de integración que se dejó ver, sobre todo, en el mundo de las letras. En España varios de ellos llegaron a destacar como universitarios y escritores, y algunos se atrevieron a ostentar con orgullo su pertenencia a la "nación hebrea", es decir, reivindicaban su linaje y al mismo tiempo vivían como católicos.

Las primeras dos décadas del reinado de Felipe IV, bajo el gobierno del conde duque de Olivares (1622-1643), pusieron la razón de Estado sobre diversos aspectos religiosos, a veces contra la voluntad de la Inquisición, como ocurrió con ciertos acuerdos con Estados protestantes. Esa actitud se manifestó también en los tratos que Olivares celebró con financieros portugueses de origen converso y en una actitud más incluyente hacia las comunidades de "cristianos nuevos", que sin ser nuevas, seguían diferenciadas en Portugal y en España. Desde luego, la Corona mantenía su aversión a los herejes que "judaizaban"; sin embargo, también parecía dispuesta a discutir las ventajas de la convivencia religiosa. Los enemigos del conde duque sospecharon que detrás de esta nueva actitud se ocultaba el peligroso anhelo de readmitir a los judíos en la Península.

Un ejemplo de esta tímida defensa de la tolerancia religiosa fue la publicación con privilegio real en la corte de Madrid del libro titulado *Extremos y grandezas de Constantinopla*, escrito por un rabino y traducido por un judío de Orán (1635). En el prefacio, el traductor se presentaba como un vasallo del rey de España, aunque de "diferente religión", y orgulloso de sus ancestros que, como él, habían servido de traductores a la Corona. El fraile que emitió la aprobación anotó: "El libro no tiene otra falta considerable que salir de manos de profesores extraños a nuestra santa fe católica", y aunque ciertamente era un libro de historia y no de religión, más de un lector debió sorprenderse con la mención a la tolerancia que se daba a los judíos en Constantinopla, o al leer que "muy pocos" judíos eran malvados y viciosos, a diferencia de "otros muchos tan

extremados en la virtud, bondad y obras pías, que gastan la mayor parte de sus haciendas en servicio de Dios".

Nada de ello bastaba para aminorar los prejuicios. Entre 1630 y 1632 el tribunal de Toledo procesó a varios cristianos nuevos acusados no sólo de judaizar, sino también de haber azotado un crucifijo en una iglesia. Los procesos relacionados con el llamado Cristo de la Paciencia fueron muestra de que los cristianos nuevos seguían en la mira inquisitorial y que una parte de la población española seguía creyendo que el judaísmo era un peligro latente. A partir de entonces, la literatura anticonversa creció, precisamente porque algunos cristianos viejos pensaban que se les daba demasiada confianza. Ciertos textos del célebre Francisco Quevedo, por ejemplo, estaban cargados de una fuerte de dosis de antijudaísmo y animadversión a los conversos. Tanto en Portugal como en España estalló la oposición entre dos posturas sobre la política inquisitorial: si unos veían la necesidad de integrar conversos y aprovechar el capital de sus financieros para hacer la guerra, otros aspiraban a incrementar la política de separación y vigilar con más rigor a los conversos para erradicar los restos de judaísmo.

Todo ello propició que se reanudara la actividad inquisitorial contra judaizantes, al tiempo que los adversarios del conde duque de Olivares lo culpaban de haber aceptado los sobornos de los conversos. A partir de la revuelta portuguesa y de la rebelión de Cataluña, que ocurrieron casi al mismo tiempo (1640), el discurso contra los cristianos nuevos cobró aún más fuerza. La rebelión portuguesa, encabezada por el duque de Bragança, fue leída en el mundo español en clave judía. Algunos papeles públicos aseguraban que falsos conversos o judaizantes estaban detrás del movimiento de emancipación. En toda la monarquía española se levantaron reacciones antiportuguesas, que avivaron la desconfianza a los cristianos nuevos: mezcla de odios populares con nuevas prédicas con tintes patrióticos y antijudíos. La Corona tuvo que dictar medidas para proteger a los portugueses residentes

en España, pero al mismo tiempo aceptó vigilarlos más y permitió que la Inquisición actuara con mayor celo para distinguir a los "buenos" de los "malos". Un nuevo inquisidor general, Diego Arce Reinoso, reforzó la persecución de judaizantes más o menos al mismo tiempo en que caía el conde duque de Olivares (1643).

El nuevo giro de los tiempos vino a confirmar lo que muchos conversos habían sospechado; esto es, que las décadas de relativa tranquilidad sólo habían servido para que los inquisidores se nutriesen de información para dirigir sus investigaciones. Las denuncias se hicieron más frecuentes porque varias familias, sintiéndose más seguras, habían tenido oportunidad de practicar en secreto ceremonias y tradiciones de origen judaico. Las persecuciones que sobrevinieron en algunos lugares en la década de 1630 y en la mayor parte de la monarquía española a partir de 1640 fueron mucho más severas que las anteriores. Los historiadores coinciden en que hubo una etapa de fuerte persecución en la década de 1640, seguida de otra en la de 1660 y una más en la de 1680. La mitad de los reos de judaísmo en España provenían de familias portuguesas y muchos otros estaban relacionados con ellas.

LAS GRANDES DÉCADAS DE PERSECUCIÓN EN AMÉRICA

La actividad inquisitorial en la América española entre las décadas de 1630 y 1660 merece particular atención por haber sido esa época la única en que todos los tribunales exhibieron su beligerancia contra el judaísmo. Ricardo Escobar ha estudiado con detenimiento las persecuciones que se llevaron a cabo de manera consecutiva en Perú, Cartagena y México. Su investigación da cuenta de las importantes redes familiares de los portugueses, así como de la propagación de los miedos entre las autoridades de la América española.

Los procesos contra judaizantes estuvieron íntimamente ligados a una idea preconcebida de "complicidades", o reuniones clandestinas de cristianos nuevos destinadas a practicar el judaísmo e incluso a planear atentados contra el Estado. En Perú y Cartagena de Indias las persecuciones se adelantaron a la represión en la Península, al parecer porque había rumores de que los conversos estaban negociando con las colonias holandesas en el Caribe. Ese miedo era particularmente perceptible en Cartagena, debido a su cercanía con el nordeste brasileño, conquistado por los holandeses (1630-1654).

El inquisidor de Lima, Juan de Mañozca, que antes había sido inquisidor en Cartagena, tuvo un papel importante en animar entre sus colegas la persecución de una aparente red de judaísmo. En 1635 el tribunal limeño realizó una serie de arrestos para desarticular lo que se creía ser una "complicidad" de judaizantes. Mañozca transmitió su preocupación al tribunal de Cartagena y éste también realizó prisiones y procesos contra portugueses al año siguiente. En ambos casos, los tribunales americanos contradecían la moderación en su actuar, que todavía recomendaba el Consejo de la Suprema. Unos años más tarde, cuando ya había ocurrido la sublevación de Portugal, Juan de Mañozca fue nombrado arzobispo de México y visitador de la Inquisición en ese reino. Su sobrino, el inquisidor Juan Sáenz de Mañozca, imitaría sus pasos al llenar las cárceles del tribunal de México con portugueses acusados de formar una "complicidad" o asociación de "observantes de la ley de Moisés". En total, más de cien reos en Perú, varias decenas en Cartagena y más de doscientos reos en México dieron a la actividad inquisitorial en América una fuerza inusual, que se manifestó en la celebración de imponentes autos generales de fe.

En México el mayor y más costoso de estos autos se celebró en 1649 con un centenar de reos, la mayoría judaizantes, de los cuales 16 fueron reconciliados y 12 condenados a la hoguera, junto con 47 efigies de reos muertos o fugitivos. Si bien no volvió a

haber un auto de tales dimensiones en la historia del tribunal de México, éste todavía celebró uno muy grande en 1659, en el que, además de los últimos judaizantes, sería condenado a muerte un personaje singular, el irlandés Guillén de Lampart (William Lamport), acusado de hechicería y de cuantas herejías pudo atribuirle el fiscal, aunque muy probablemente fue ejecutado por lo mucho que supo durante su prisión en las cárceles secretas. En una ocasión Lampart logró escapar de su prisión y denunciar la malversación de fondos, los conflictos internos y los excesos de dos de los inquisidores relacionados con el auto general de fe de 1649. Natalia Silva Prada ha llamado la atención sobre la estrategia del irlandés, que sin pérdida de tiempo dirigió una carta al virrey y fijó un pasquín en un lugar público, hiriendo con ambas acciones el secreto del tribunal. Los inquisidores se empeñaron en descubrir quién era este sujeto y cuáles sus aspiraciones políticas en el reino, pero la verdad sobre su vida, sobre sus creencias y convicciones quedó oculta en el "laberinto de mentiras" (como lo llama uno de sus biógrafos, Julián Meza) que construyó durante sus audiencias. Su causa es una de las más largas y sorprendentes de esos años.

Los grandes autos dieron un auge inusual a los tribunales americanos. Sus cárceles se llenaron y también sus arcas, debido a que los bienes de condenados por herejía se adjudicaban al Real Fisco de Inquisición. De su venta, se pagaban sueldos y costos del proceso, y si bien el monto sobrante debía dirigirse a España para engrosar el tesoro real, en la práctica la Corona autorizaba que ese dinero se empleara en la mejora de los propios tribunales. Lima, por ejemplo, pudo pagar todas sus deudas y aun gozar de un superávit en estos años. El de México, por su parte, obtuvo una fortuna inicial que se derrochó tramposamente. La investigación del visitador Pedro Medina Rico sobre las cuentas relacionadas con los procesos del auto de fe de 1649 descubrió graves irregularidades, por lo que el Consejo reprendió y multó discretamente a los inquisidores. Ese visitador, sin embargo, no modificó la políti-

ca beligerante contra los portugueses; por el contrario, siguió los juicios pendientes hasta completarlos y presidió el gran auto de fe de 1659 con el que terminó la gran persecución del judaísmo en la América española.

EL JUDAÍSMO PERSEGUIDO EN PORTUGAL DESPUÉS DE 1640

La separación de las coronas afectó directamente a la Inquisición portuguesa, pues su inquisidor general y su Consejo eran cercanos al rey de España y a la política de éste en Portugal. En un principio la institución aceptó a regañadientes el cambio de dinastía, pero la confrontación no se hizo esperar. En 1641 el inquisidor general de Portugal, Francisco de Castro, fue preso por orden del rey João IV (ése fue el nombre que tomó el duque de Bragança), acusado de conspirar junto con otros prelados en contra de la independencia portuguesa. Si era o no verdad, poco importaba; se trataba de dar una advertencia a quienes murmuraban contra el nuevo gobierno, y era sabido que los inquisidores pensaban que los conversos habían favorecido la rebelión. Sin embargo, después del golpe, no hubo mayores consecuencias contra la institución, cuyos miembros juraron lealtad a la nueva Corona. Dado que Roma no había reconocido la independencia de Portugal, era imposible nombrar un nuevo inquisidor general, así que el viejo inquisidor fue liberado dos años después de su arresto y reintegrado con todas sus facultades a la institución portuguesa. A partir de entonces, el inquisidor general mantuvo lealtad al nuevo rey, quien demostró a su vez que no tenía la intención de terminar con el Santo Oficio.

Las tensiones no desaparecieron del todo, pues en las décadas siguientes el inquisidor general se opuso todavía (con el respaldo de Roma) a algunas iniciativas de la Corona, como la de otorgar a los cristianos nuevos una especie de garantía para que sus bienes no fueran confiscados en caso de ser apresados por la Inquisición.

Eran los últimos lances, pues, de lo que Marcocci y Paiva llaman una "guerra sorda" entre el rey de Portugal y la Inquisición, que sólo menguó con la muerte del inquisidor Castro en 1653.

Desde la separación de España, y tal vez debido a la posibilidad de crear una nueva política eclesiástica, solían escucharse en el clero opiniones contrarias al celo inquisitorial, sobre todo en relación con la severidad mostrada hacia los cristianos nuevos. Una de estas voces críticas fue la del jesuita portugués Antonio Vieira, que había colaborado con el gobierno de João IV y se había hecho famoso en Brasil por sus prédicas contra los calvinistas holandeses. Vieira, que era un hombre erudito, genio de la retórica y crítico de la intolerancia hacia los conversos, buscó caminos para favorecer su plena integración. Sin ser de familia conversa, Vieira asumió la causa de los cristianos nuevos y aceptó algunas de sus heterodoxias que no consideraba judaicas; ejemplo, algunas profecías mesiánicas como las del zapatero portugués Gonçalo Bandarra, que había sido juzgado por la Inquisición. La experiencia americana le permitía hablar con una perspectiva distinta que a veces sonaba heterodoxa, pero él en ningún momento practicó ritos judaicos.

A pesar de ello, el Consejo de la Inquisición portuguesa aceptó que el tribunal de Coimbra arrestara a Vieira y le siguiera un proceso bajo los cargos de defender herejías y proteger judaizantes. Muy probablemente exageraban los eclesiásticos que lo denunciaron y deponían contra él. Consideraban como herejías muchas opiniones que Vieira había expuesto al desarrollar su retórica: una retórica que hoy se considera "barroca" por el juego libre de metáforas. Los inquisidores aceptaron esas acusaciones, probablemente porque les molestaba sobremanera su actitud ante la Inquisición, ya que había cuestionado su autoridad y planteado los efectos adversos de la persecución de conversos.

El proceso de Vieira, el misionero de Brasil y consejero del rey, fue muy significativo. Se trató de un instante de definición en la que la Inquisición portuguesa demostró que había logrado sobre-

ponerse a la crisis ocasionada por la separación de España, y que el nuevo rey de Portugal, además de avalar su actividad, recordaba a sus súbditos que no habría tolerancia a los cristianos nuevos ni a quienes los defendían. Sin embargo, la pena que se le impuso de no volver a predicar se le levantó unos años después, y en la vejez, Vieira logró regresar a Brasil, donde se dedicó a la escritura. Todavía en la última etapa de su larga vida (en las últimas dos décadas del siglo) escribió críticas a la Inquisición y a la política anticonversa.

El castigo a Vieira dio pie a que la Inquisición portuguesa continuara los procesos de judaísmo durante cien años más, aunque fue moderando su rigor. La persecución de cristianos nuevos disminuyó notablemente en los primeros cincuenta años del siglo siguiente hasta casi desaparecer, pero todavía hubo denuncias esporádicas e incluso algunas persecuciones marginales, como ocurrió con varias familias establecidas en Brasil, entre las que figuraba la del dramaturgo Antonio José da Silva. Cuando finalmente el marqués de Pombal quiso dar un vuelco a la política de discriminación, al declarar inexistente la distinción jurídica entre cristianos viejos y nuevos en Portugal (1773), la Inquisición portuguesa llevaba varios años sin seguir un caso de judaísmo.

CASOS DE ASIMILACIÓN, RESISTENCIA Y "REJUDAIZACIÓN"

A través del estudio de expedientes inquisitoriales, los historiadores han sido capaces de estudiar un sinfín de fenómenos relacionados con la persecución de judaizantes y con la migración de judíos y judeoconversos por el mundo. No obstante, la lectura de esas fuentes suele ser parcial y engañosa. En ellas se encuentran sólo trechos, a veces momentos, de historias de vida, verdades parciales e incluso mentiras que en su momento parecieron verosímiles y fueron aceptadas como verdades, pues eran presentadas y juradas

ante jueces, ya por los reos, ya por quienes deponían en contra o incluso en favor de ellos.

Se trata, por tanto, de verdades precarias en sentido estricto; pero de "verdades" que de acuerdo con su grado de verosimilitud sirvieron a los jueces de aquellos tiempos para establecer o rechazar culpas, para sentenciar o absolver. A las "pruebas" aducidas entonces, los historiadores tenemos muy poco que añadir o enmendar. En cambio, tenemos la oportunidad de reflexionar sobre la actividad judicial en su conjunto, de cruzar información, de comparar experiencias. Todo ello permite entender la multiplicidad de posibilidades de vida que generó la política de persecución: los caminos que unos siguieron con fervor y otros porque no tuvieron alternativa; los que unos tomaron por miedo y otros más con un sentido de pragmatismo y capacidad de adaptación.

Varios historiadores se han sorprendido del empeño de un núcleo duro, por decirlo así, de familias judeoconversas que se resistían a abandonar su religión y sus tradiciones, así como del empeño de los inquisidores que centraron su atención en esas familias. ¿Se debía a exageraciones de los inquisidores o a una voluntad férrea de una convicción religiosa? Dentro de los debates historiográficos, se ha discutido si los cristianos nuevos estaban dispuestos a integrarse al cristianismo, si era posible que preservaran la fe de Moisés o si la violencia ejercida en su conversión fue la causante de que esa comunidad de "cristianos nuevos" desarrollase un sentimiento de solidaridad familiar y a veces también de identidad, más allá de su posible adherencia al judaísmo. La inquietud de muchos historiadores ha sido tratar de entender en qué condiciones y hasta qué punto esa comunidad de cristianos nuevos quería preservar su antigua religión y hasta qué punto fue víctima de prejuicios culturales e incomprensión.

La respuesta, después de décadas de investigación y debates, no puede ser única. Al lado de una masa de cristianos nuevos que buscaron la plena integración, hubo sin duda numerosas fami-

lias que trataron de defender el judaísmo y practicarlo en secreto. Muchas otras intentaron algo que parecía imposible: adoptar o adaptarse al cristianismo sin perder su identidad hebrea. La persecución del largo periodo 1580-1730, junto con sus distintos momentos de relativo perdón, tuvo una dimensión mundial y a ello se debió su heterogeneidad. Muchos de estos hombres y mujeres tomaron decisiones inmediatas sin estar plenamente conscientes de los dilemas existenciales que acarrearían. James Amelang ha dedicado varias páginas ha mostrar la variedad de expresiones sociales y culturales de esa población migrante e inestable. Cuando la Inquisición comenzó a procesar conversos se enfrentó a una complejidad de respuestas. Entre quienes buscaban la asimilación al cristianismo y quienes trataban de conservar la pureza del judaísmo, hubo también una gran diversidad de experiencias religiosas que generó, en palabras del propio Amelang, "un terreno fértil para la innovación cultural".

Además de esto, cabe mencionar los numerosos fenómenos detectados por los historiadores de la llamada "diáspora judía". Las expulsiones de España y de Portugal, así como la presión inquisitorial en distintos lugares de Europa, propiciaron fenómenos migratorios que, a su vez, produjeron redes de comercio y correspondencia entre distintas comunidades, unas fundadas por judíos y otras por conversos.

Lejos de desaparecer, el miedo a la fuerza del judaísmo adquirió nuevas proporciones cuando se documentó claramente el fenómeno de "rejudaización" de cristianos nuevos en los lugares donde eran tolerados. Pero este fenómeno tampoco fue sencillo ni puede enmarcarse únicamente en una historia de persecución y resistencia de la religión judía, como lo sostuvieron algunos historiadores.

Aun dentro de este camino de rejudaización, que muchas veces fue el resultado de otro tipo de presiones, hubo una enorme variedad de experiencias, pues los "judíos nuevos", por usar el término

acuñado por Yosef Kaplan, estaban llenos de contradicciones y eran vistos también con suspicacia por los judíos más ortodoxos. Un caso de "rejudaización" plena es el de Fernando (Isaac) Cardoso, que estudió Yosef Yerushalmi en un libro extraordinario. Este sujeto, nacido en Portugal en los años inmediatos al perdón de 1604, emigró con su familia a España, donde tuvo oportunidad de hacer una carrera universitaria a pesar de su origen converso. Doctor en filosofía y medicina, y profesor en la Universidad de Valladolid, se instaló en Madrid en la década de 1630, el momento de mayor oportunidad para los portugueses en la capital española. Autor de estudios científicos sobre el comportamiento de los volcanes, Cardoso escribió también loas al monarca y fue cercano a Lope de Vega, a pesar de que éste, como muchos otros escritores del Siglo de Oro, manifestaba abiertamente su antijudaísmo. ¿Podía alguien haber dudado de su sinceridad cristiana?

Una investigación inquisitorial sobre una red de judaizantes lo mencionó como uno de ellos, pero la Inquisición no le abrió proceso. No es fácil decidir si en aquel tiempo Cardoso ya practicaba judaísmo o si era mera víctima de las calumnias que sufrían los "cristianos nuevos". Lo que es un hecho es que el comportamiento de un Cardoso, que hasta entonces había sido de cristiano, cambió drásticamente después de que abandonó España. Al establecerse en la comunidad judeoconversa de Verona, terminó adoptando el judaísmo con un anhelo de ortodoxia. Años más tarde, dedicaba su *Philosophia Libera* a las autoridades de la Serenísima República de Venecia con una frase notable: "El saber libre corresponde a una República libre […] Esa misma libertad, asentada en nobles mentes, abrirá el camino para sacar la verdad del abismo y liberar las creencias del yugo de la esclavitud".

La *Philosophia Libera* intentaba hacer un compendio de la sabiduría universal, de la filosofía y de la ciencia en la que podían figurar autores cristianos y judíos. Cardoso no podía manifestar abiertamente su judaísmo (era un libro impreso en Venecia, en

latín y pensado para ser leído por autores cristianos) como sí lo hizo, casi al final de su vida, con otro libro titulado *Las excelencias de los hebreos*. En este último hizo una apología de la nación hebrea que bien podía servir de antídoto a los numerosos libros antijudíos que él mismo había conocido en España, escritos en el tono del famoso discurso de Quevedo, "Execración contra los judíos". Su obra, sin embargo, fue sólo una opinión entre muchas que se escuchaban en el mundo de la diáspora judía. Poco tiempo antes el movimiento mesiánico de Sabbatai Zevi, un profeta de Esmirna, había generado un gran apoyo entre los judeoconversos del Mediterráneo, demostrando hasta qué punto las creencias de esta comunidad podían dividirse. El propio Cardoso escribió contra ese movimiento, al que se había adherido incluso su hermano, residente en Trípoli. Por su parte, en Italia los judíos procedentes de Europa Central y Oriental (askenazís) veían con desconfianza a los procedentes de la Península (sefardíes), por considerarlos poco conocedores de la religión y proclives a abrazar ideas mesiánicas.

Las fuertes divisiones de la comunidad judía también se manifestaron en Holanda, donde se había establecido la tolerancia durante su guerra de separación de España. En la primera mitad del siglo XVII Ámsterdam fue un gran receptor de emigrantes hispanoportugueses y de muchos otros expulsados por fines políticos y religiosos. A pesar de que el gobierno estaba vinculado a la iglesia calvinista, hubo momentos de tolerancia que permitieron el establecimiento de barrios judíos y de otras religiones; lo mismo ocurrió en sus dominios en el Caribe y durante un breve tiempo en la zona conquistada en el nordeste brasileño, donde floreció una importante colonia judía, casi toda poblada por "judíos nuevos", muchos de los cuales volverían al catolicismo años más tarde.

Como ha señalado Ronaldo Vainfas, los procesos de rejudaización fueron muchas veces violentos y traumáticos. Uno muy célebre es el de Uriel da Costa, quien después de pasar por la doble experiencia de ser "cristiano nuevo" y "judío nuevo", puso en duda

los principios del catolicismo y del judaísmo. A pesar de la tolerancia política de Holanda, que comenzaba a consolidarse durante la Tregua de los Doce Años, las pequeñas comunidades no eran tolerantes internamente, pues temían que una disidencia religiosa pudiese poner en riesgo su pertenencia dentro del nuevo Estado. En consecuencia, Costa fue expulsado de la comunidad y tuvo que someterse a una humillante ceremonia para ser readmitido. Su inadaptación llegó a tal grado que terminó suicidándose en 1640. Otro filósofo que sufrió también la excomunión y el ostracismo de su comunidad fue el famoso filósofo Baruch Spinoza, también descendiente de familia de conversos.

El padre de Spinoza llegó a Ámsterdam a comienzos de siglo, cuando contaba con sólo doce años de edad. Para ese joven el proceso de rejudaización fue un hecho y terminó asumiendo con convicción cargos en la sinagoga. En consecuencia, su hijo Baruch fue educado como judío, pero no escapó de las preocupaciones religiosas que habían abrumado a tantos conversos. A final de cuentas, antes que a una comunidad judía, pertenecía a una familia de conversos reconvertidos. Dedicado al estudio de la filosofía, su lectura subjetiva y racional de las Escrituras le valió la expulsión de la sinagoga con la tacha de ateo. Pero en vez de someterse a una readmisión humillante como la de Uriel da Costa, Spinoza se vinculó a miembros de la sociedad holandesa descontentos con el calvinismo. En ese contexto cobraría sentido su célebre *Tratado sobre la religión*, que convertiría a su autor en el más odiado por judíos, católicos y calvinistas. El libro, publicado originalmente sin nombre de autor (1670), hacía una disquisición atrevida sobre el origen humano de las Escrituras para después persuadir al lector de los males que acarreaba la unión de la religión con el Estado. En cierto modo, esta postura filosófica había sido un efecto imprevisto de las persecuciones de las décadas anteriores.

11
LA PRAXIS DE LOS SISTEMAS INQUISITORIALES

Hace varios años Francisco Bethencourt realizó una investigación documental muy importante sobre las peculiaridades y transformaciones de las prácticas de los sistemas inquisitoriales en el mundo católico. Gracias a su visión de conjunto, ese estudio mostró notables diferencias estructurales y al mismo tiempo grandes coincidencias entre las Inquisiciones, así como la permanencia de una esencia universal, derivada de una base común de derecho.

Como hemos visto, esa característica "universal" del oficio inquisitorial fue reforzada conscientemente por Roma y utilizada en distintos momentos por las Inquisiciones de España y de Portugal para defender su independencia de otras corporaciones o de ministros de gobierno. Ello hizo que la actividad inquisitorial tuviese rasgos característicos que permanecieron a lo largo de los siglos. Al menos hasta mediados del XVIII, los tribunales inquisitoriales lograron defender sus principios procedimentales y una serie de elementos que les permitían mantener su carácter eclesiástico sin perder la autoridad y los privilegios que recibían del poder real.

SOSPECHA Y SECRETO

De los rasgos característicos de la actividad inquisitorial, dos parecen ser los esenciales: la sospecha y el secreto. El historiador y jurista Italo Mereu consideraba precisamente que la base de la actividad inquisitorial era la "sospecha" como "presunción de cul-

pabilidad". Esto significa, en pocas palabras, que los inquisidores basaban su actuación en la sospecha y no en las pruebas materiales de un delito o en la acusación de una víctima.

El inquisidor no era un juez que resolviera conflictos entre partes, sino un juez que actuaba de oficio para vindicar la ofensa a Dios y erradicar el germen de herejía. Desde esta perspectiva, la sospecha bastaba al inquisidor para comenzar a actuar. Esto no quiere decir, desde luego, que los inquisidores abrieran procesos a partir de cada una de las denuncias que se les presentaban; pero sí que estaban obligados a hacer algo ante ellas, como ordenar a un comisario el examen del denunciante o pedir informes acerca del sujeto denunciado y los posibles testigos de sus dichos y actos. En el peor de los casos, los inquisidores podían archivar la denuncia, pero siempre de un modo que pudiera ser fácilmente asequible en una ocasión futura.

Ese modo de actuar ante la "sospecha", previsto desde el lejano Concilio de Letrán de 1215, fue característica de la actividad inquisitorial más temprana, y quedó registrado en los manuales medievales. La Inquisición española retomó también ese principio y lo fijó en sus instrucciones; lo mismo hizo tiempo después la Inquisición portuguesa. De acuerdo con Mereu, el tratadista español Simancas fijó de manera inequívoca el principio de culpabilidad en la sospecha al afirmar: "la Iglesia católica no sólo castiga a los herejes, sino que no tolera ni siquiera la sospecha de herejía, por leve que ésta sea". La Inquisición romana, con sus pretensiones universales, consolidó el principio de la sospecha con argumentos jurídicos.

En la práctica inquisitorial la sospecha como presunción de culpabilidad explica también por qué los inquisidores podían sentenciar a alguien sólo por ser sospechoso, es decir, por qué la mera sospecha podía traducirse en una culpa. Por ejemplo, un reo podía ser sentenciado como "sospechoso levemente de herejía" a pagar las costas de su proceso y a hacer una penitencia, mientras que un

"sospechoso vehemente" podía recibir una reprimenda severa, una abjuración formal de cualquier error "que hubiese cometido" o una serie de azotes.

La otra característica esencial del actuar inquisitorial fue el secreto. Los manuales medievales consideraban que este principio era indispensable, porque favorecía las denuncias y protegía a los testigos, pues el reo nunca conocería sus nombres. La Inquisición española conservó y alentó siempre este rasgo, a tal grado que, después de su supresión, el famoso secretario que se encargó de hacer su historia por órdenes de Napoleón, Juan Antonio Llorente, llegó a decir que el secreto era "el alma" del tribunal. Lo mismo podría decirse para la Inquisición romana y la portuguesa, con una advertencia. En 1774 el cardenal da Cunha, inquisidor general de Portugal y muy cercano al omnipotente marqués de Pombal, hizo una reforma profunda al sistema inquisitorial de la que hablaremos más adelante. El nuevo reglamento publicado ese año contenía una serie de cambios y ajustes al procedimiento que moderaron el secreto de una manera significativa. Entre otras cosas, se estableció la obligación de presentar a la defensa del reo, al final de su proceso, los testimonios íntegros en su contra con los nombres completos de los testigos.

El secreto, como hemos visto, protegía a denunciantes y testigos, pero también protegía el curso del proceso y por lo tanto el honor o la fama de los denunciados, en caso de que éstos no fuesen procesados por el tribunal. Cada testigo, al rendir juramento de verdad, lo rendía también de guardar el secreto de cuanto le preguntasen o de lo que él mismo dijese o de lo que "entendiese" que otros hubieran dicho, es decir, de todo lo ocurrido en relación con la Inquisición. De esta manera, si la declaración no desembocaba en un proceso, se esperaba que la honra o la fama del denunciado quedaran a salvo; en la práctica, tenía también un peso disuasivo, pues nadie podía estar seguro de que la Inquisición no estuviera informada de sus dichos o hechos. Si bien la indiscreción

de algunos testigos o alguna acción del tribunal podían hacer que un sujeto se enterase de que había una denuncia en su contra, nunca podía estar seguro de su contenido ni del grado de avance del proceso, a menos de que se cumpliera su arresto. Al final del proceso, cuando el reo estaba a punto de abandonar las cárceles inquisitoriales, ya para obtener su libertad o para continuar su reclusión en un convento, tenía que jurar y firmar nuevamente que cumpliría con el secreto, esto es con la obligación de no revelar nada de cuanto hubiere visto, sabido o entendido durante el tiempo de su reclusión en el Santo Oficio, sin revelar a nadie nada de otros reos ni de su propia causa, so pena de ser procesado nuevamente. Desde luego, esto incluía no murmurar o tomar ninguna acción contra quienes sospechase que habían depuesto en su contra.

Finalmente, el secreto también tenía un carácter de protección para la propia institución y sus miembros, pues no permitía que sus flaquezas y contradicciones se revelaran. Cuando los miembros de otros tribunales (un oidor o un representante del obispo, por ejemplo) participaban en la revisión de un proceso o en su sentencia, tenían también que jurar el secreto de no revelar nada de lo que habían visto o leído. Esto hacía también que el Secreto (o archivo secreto) de cada tribunal cobrase mucha relevancia. No sólo se le guardaba con tres llaves para evitar que ni siquiera un miembro del tribunal pudiese entrar solo, sino que el secretario asumía la plena responsabilidad de que nada se perdiera o se filtrara hacia el exterior. En los casos en que el derecho lo permitía, si otros tribunales solicitaban información sobre un expediente particular, la Inquisición podía hacer la búsqueda correspondiente y enviar una copia de lo que considerara pertinente; a veces incluso podía permitir a un juez externo la consulta de un expediente particular, pero en ningún caso se autorizaba que un documento inquisitorial saliera de la custodia del Secreto.

En momentos problemáticos en que la Inquisición no quería cooperar con otros tribunales, el Secreto podía ser un buen pre-

texto. Así sucedió en la década de 1670, cuando el Consejo de la Suprema se negó a compartir información con otros Consejos sobre la escandalosa deposición del gobernador de Filipinas por un comisario de la Inquisición. El caso ocurrió más o menos así: durante varios meses el comisario de Manila envió al tribunal de México informes sobre el gobernador Francisco de Salcedo, señalado de falso católico, pues fingía ser oriundo de los Países Bajos españoles cuando en realidad era holandés y comerciaba con los corsarios protestantes. Un sector del ayuntamiento de Manila depuso al gobernador y lo entregó al comisario, a pesar de que éste no tenía instrucciones para arrestarlo. El tribunal de México había ordenado al comisario no tomar ninguna acción contra el gobernador, pero cuando la instrucción llegó era demasiado tarde, pues el comisario ya lo había enviado a Nueva España en calidad de preso del Santo Oficio, lo que se frustró, pues Salcedo falleció en el camino.

Cuando llegaron a España las noticias del arresto del gobernador y de su muerte en el trayecto, el Consejo de Indias exigió al Consejo de la Suprema que se le permitiera conocer la causa completa y presentó ante el rey una fuerte queja contra la Inquisición, acusándola de sobrepasar sus funciones y actuar en asuntos de gobierno sin razones religiosas. Pero el Consejo de la Suprema, aunque estaba sumamente disgustado con la actuación del tribunal de México y más con su comisario en Filipinas, se rehusó a compartir información; afirmó que el proceso se había hecho bien y que había evidencias fuertes contra Salcedo. En todo momento defendió su proceder y nunca dejó que el expediente completo fuese consultado, a tal grado que un historiador que estudió el caso, James Cunningham, pensó que no había pruebas contra Salcedo. Las había, en efecto, pero de haber compartido el proceso hubieran quedado también al descubierto los graves defectos en el proceder del comisario.

LOS SISTEMAS INQUISITORIALES

Los tres grandes sistemas inquisitoriales tuvieron características comunes, algunas de las cuales ya han sido tratadas previamente en este libro. Tanto la Inquisición española como la portuguesa tuvieron un inquisidor general en la cúspide, como cabeza del Consejo de la Suprema (o Consejo General en Portugal) y como símbolo de la autoridad apostólica. El inquisidor general era casi siempre un obispo, que dejaba encargada su diócesis al asumir el cargo. Era propuesto por el rey, pero su autoridad era conferida por el papa, por lo que el monarca podía deponerlo o expulsarlo de sus dominios, pero no despojarlo de su autoridad ni nombrar un sustituto sin acuerdo con el pontífice. Eso sucedía tanto en España como en Portugal, aunque desde un comienzo, con el nombramiento del infante don Henrique como inquisidor general, la voluntad de la Corona portuguesa se impuso a cualquier intento de control por parte de Roma. En la Inquisición romana el modelo hispano-portugués se copió y modificó. En vez de un Consejo, el sistema de los tribunales de la Inquisición en la península itálica era presidido por una Congregación de Cardenales a cuya cabeza no estaba el inquisidor general, sino el propio pontífice, pues desde Paulo III los papas impulsaron directamente la actividad inquisitorial con el fin de fortalecer la política contrarreformista.

Los Consejos de Inquisición de España y de Portugal estaban compuestos mayoritariamente por inquisidores con experiencia previa en tribunales, lo que les permitía fungir como revisores de la actividad inquisitorial. La composición de los consejos variaba según las épocas, y en algunos momentos hubo miembros no inquisidores, designados por la Corona para vigilar la institución o hacer contrapeso al inquisidor general. El Consejo solía discutir con el rey y sus ministros todo lo referente a las finanzas del tribunal, así como los derechos y límites que la Corona podía establecer para ciertas facultades que no eran las estrictamente esenciales de

la actividad inquisitorial, como visitas e inspecciones de libros en navíos o la reglamentación de sus familiares. Durante el tiempo en que Portugal y España se unieron bajo una sola Corona entre 1580 y 1640, los Consejos de Inquisición se mantuvieron separados y presididos cada uno por su respectivo inquisidor general, aunque estrecharon su cooperación.

Tanto la Inquisición española como la portuguesa se encargaban de organizar sus respectivas finanzas, aunque éstas tenían carácter real; se les llamaba "real fisco de Inquisición", como una manera de recordar que el monarca era el patrono de la institución y que ésta subsistía gracias a su real voluntad. En última instancia, el rey podía exigir a la Inquisición una parte de esos bienes para solventar alguna emergencia. En el mundo hispánico, el Consejo de la Suprema regulaba las finanzas y exigía subsidios, préstamos o donativos a los tribunales más ricos, ya para los salarios de los consejeros, ya para gastos extraordinarios del Consejo o de algún tribunal, pero por lo general cada uno de los tribunales subsistía con sus fondos propios e incluso tenía derecho de invertir su capital para conseguir intereses. El origen de ese capital procedía principalmente de las incautaciones hechas a los reos. Solamente a los culpados en herejía les era incautada la totalidad de sus bienes (muebles e inmuebles), pero en todos los casos, además de las multas, se pagaban con los bienes de los reos (así fuesen pobrísimos) los costos de su respectivo proceso.

El hecho de que cada tribunal dependiera de sus propias confiscaciones provocaba que, en la práctica, hubiera disparidades muy grandes entre ellos. Por ello fue de gran importancia la "supresión de canonjías" en favor de la Inquisición: una gracia que otorgó el papa Paulo IV con la intención de fortalecer el oficio inquisitorial en todo el mundo católico. Esta bula, que la Corona española se resistió a acatar en un principio, por considerar que atentaba contra el patronato real, disponía que todas las catedrales destinasen el monto de una plaza de canónigo (una canonjía) para

donarla a la Inquisición. Esto hizo que los tribunales que tenían jurisdicción sobre varias diócesis recibieran más dinero por vía de lo que se llamaba "canonjías supresas". Ese monto, aunque no era mucho, era un ingreso constante y se empleó frecuentemente para pagar salarios. Finalmente, los inquisidores cobraban por diversos trámites, como los conducentes a obtener un cargo en el tribunal o un título de familiar, las probanzas de limpieza de sangre o la gestión de una abjuración voluntaria, como sucedía con algunos comerciantes extranjeros que renunciaban al calvinismo o luteranismo para poder residir en los dominios católicos.

Los tres sistemas inquisitoriales funcionaban a partir de tribunales que actuaban con relativa libertad e informaban de todo a su respectivo Consejo o, en el caso de los dependientes de Roma, a la Congregación de la Sagrada, Romana y Universal Inquisición de Roma. España tenía 13 tribunales en la Península, dos en sus islas (uno en Canarias y otro en Mallorca), dos más en sus posesiones italianas (uno en Cerdeña y otro en Sicilia) y tres tribunales americanos que, como señalamos anteriormente, tenían más atribuciones que los tribunales de distrito. El de México era particularmente importante, porque su jurisdicción se extendía sobre todo el virreinato, la capitanía de Guatemala y las islas Filipinas. Portugal tuvo varios cambios iniciales en su estructura, pero finalmente limitó su actividad a tres tribunales: el de Coimbra, el de Évora y el de Lisboa, que era el más importante, no sólo porque se encargaba de los casos de la capital, sino también porque tenía una jurisdicción ultramarina, pues atendía los casos de la costa atlántica de África y de Brasil. A pesar de varios proyectos, nunca se materializó la creación de un tribunal inquisitorial en Brasil. En cambio, había un cuarto tribunal en Goa, del que dependían las posesiones portuguesas en Asia. El sistema romano fue más complejo, pues, como hemos visto, varió el número de tribunales de acuerdo con los arreglos entre el papa y los distintos estados de la Península itálica. Probablemente llegó a haber simultáneamente

medio centenar de tribunales dependientes de Roma, pero éstos rara vez tuvieron un edificio propio, pues por lo general funcionaban en conventos franciscanos y principalmente dominicos.

Dentro del modelo hispano-portugués, cada uno los tribunales estaba compuesto por dos o tres inquisidores y sólo en ocasiones extraordinarias se permitió que hubiera un cuarto "supernumerario". El fiscal durante más de un siglo no tuvo título de "inquisidor", pero siempre se entendió que era el más joven de los jueces del tribunal y que, después de su oficio de fiscal, ascendería al cargo de inquisidor. En general estos tres, lo mismo que el o los secretarios (que solían aspirar a ser inquisidores), tenían estudios en derecho canónico, y a veces también en teología, pero este último aspecto no era el que se privilegiaba, pues para hacer las censuras teológicas se contaba con el apoyo de los teólogos provenientes de universidades y colegios. En los secretarios (generalmente más de dos) recaía un trabajo fundamental, pues además de conservar el archivo en orden y secreto (de ahí el nombre), eran los encargados de la formación correcta de todos los expedientes. Finalmente, en los notarios apostólicos recaía el trabajo de asentar cada declaración vertida en los procesos, así como los oficios y cartas de los inquisidores, que rara vez los escribían de su mano, con excepción del fiscal.

Dentro del tribunal había otros cargos importantes: el nuncio, que sólo existía en España, se encargaba de entablar contacto con otros tribunales (era una manera de recordar que la Inquisición era apostólica); el portero, que controlaba el acceso al tribunal, la presentación de denuncias y las solicitudes de audiencia con los inquisidores; el notario de secuestros, que se encargaba de llevar la cuenta de las confiscaciones y gastos de los reos; el alcaide, que asumía la responsabilidad de custodiar a los reos y evitar (o propiciar, según fuera el caso) la comunicación entre ellos, y el maestro de obras, que se encargaba de mantener el edificio en buenas condiciones, así como de realizar las obras de arquitectura

efímera, principalmente los tablados y gradas para los autos de fe. También había un médico y un cirujano para atender a los inquisidores y a los reos, así como cocineros y sirvientes tanto del tribunal como de las cárceles. Los tribunales dependientes de Roma tuvieron un poco más de diversidad, pues su instalación dependió muchas veces de la negociación con cada Estado. En Venecia, por ejemplo, se creó un tribunal mixto, con participación del gobierno. En otros, los inquisidores compartieron autoridad con obispos. Pero en todos los casos, la característica común de la Inquisición romana fue la participación preponderante de las órdenes religiosas. Los inquisidores casi siempre eran frailes y los tribunales, más modestos, funcionaban en los propios conventos.

LAS REDES DE APOYO

Como se ha visto, los tribunales eran bastante pequeños para actuar en jurisdicciones que por lo general eran extensas. Para favorecer la presencia inquisitorial, las instrucciones recomendaban que la lectura de los edictos (generales y particulares) se hiciera en todas las capitales de diócesis y que alguno de los inquisidores efectuara periódicamente una visita por las ciudades y pueblos de su demarcación. Sin embargo, los inquisidores buscaron siempre evitar la realización de estas visitas y rara vez las hicieron en zonas con caminos difíciles o pueblos alejados del camino. Por ello, los comisarios o representantes locales de la Inquisición solían asumir ese papel de control sobre el territorio y coordinar las visitas o inspecciones en localidades específicas.

Los comisarios eran eclesiásticos con un título formal del inquisidor general que los facultaba para representar al tribunal y ejercer la actividad inquisitorial. Por lo general, residían en sedes de obispados y tenían la obligación de informar periódicamente a su respectivo tribunal los informes y denuncias que se recibían.

Los tribunales inquisitoriales podían recibir denuncias directamente, pero era más frecuente que éstas se presentaran ante el comisario correspondiente. Cuando se necesitaba realizar indagatorios en una localidad alejada donde no había comisario, la Inquisición podía conferir una comisión a un eclesiástico determinado (a un cura o juez eclesiástico, por ejemplo) y acompañarla con la cartilla o instrucción de comisarios, a fin de que pudieran realizar la averiguación correspondiente conforme a las normas del oficio.

Además de su red de comisarios, los tribunales de Inquisición contaban con el respaldo de los famosos "familiares", hombres seglares que se comprometían a auxiliar al tribunal a cambio del fuero o protección que el tribunal les dispensaba. Los familiares eran importantes para conducir a un reo o para demostrar públicamente el apoyo social de la institución, pero no eran los que garantizaban su eficacia. En realidad, el gran sustento de la actividad inquisitorial procedía de la propia Iglesia. Como se ha señalado, la Inquisición funcionaba independientemente de la jerarquía eclesiástica, pero al mismo tiempo su actividad sólo era posible con la participación activa del clero y de los fieles. Más allá del hecho de que muchas denuncias tuviesen su origen en la recomendación de un confesor, la autoridad de la Inquisición sobre el clero le permitía realizar su actividad sobre territorios amplios a pesar de que el número oficial de comisarios fuera limitado.

Finalmente, las Inquisiciones contaban con la élite letrada de la Iglesia, teólogos que regían colegios y dictaban cátedra en universidades. Éstos solían ser "calificadores", es decir, censores encargados de leer y detectar los errores dogmáticos en escritos y libros impresos, así como de evaluar en términos teológicos las faltas cometidas por un reo. El papel de los censores era fundamental en los procesos, pues a ellos les tocaba determinar en última instancia la existencia de la herejía; a los inquisidores solamente les tocaba determinar la culpa del reo.

En su búsqueda de "la verdad", los inquisidores o sus comisarios interrogaban a toda clase de personas: seculares y laicos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, pobres y ricos. Al hacerlo y al obligarlos a jurar el secreto, la Inquisición tejía una red de informantes y al mismo tiempo generaba una especie de advertencia sobre los mismos. Así, sin haberlo pretendido, éstos también colaboraban con el tribunal; asumían como buenos católicos la obligación de declarar y aprendían que su propia conducta también era susceptible de ser vigilada. Esa colaboración reiterada hacía que la Inquisición estuviese presente en la vida cotidiana de muchas personas, aunque fuese sólo como una especie de temor latente. De ciertos temas era mejor no hablar; ciertas opiniones era mejor expresarlas sólo ante personas de mucha confianza, y aun en estos casos, convenía aclarar el sentido en que habían sido dichas. Así, puede decirse que la vigilancia sobre la opinión se hacía en primera instancia a nivel de la sociedad, esto es, del contexto en el que las opiniones eran producidas, y sólo en segunda instancia a nivel de la Inquisición. A pesar de lo anterior, debe advertirse que hubo temporadas de relativa indiferencia a ciertas opiniones e incluso a la lectura de libros prohibidos, lo que hace suponer que la presencia o los temores a la vigilancia fueron fluctuantes. Por orden del tribunal, algunos secretarios o comisarios debían visitar las librerías, así como registrar los cajones de libros registrados en las aduanas, en los puertos o en las entradas de una ciudad, pero era frecuente que los encargados de hacerlo se limitasen a revisar las listas juradas. Finalmente, también podía escudriñar una biblioteca privada si una denuncia lo ameritaba.

EDICTOS GENERALES Y PARTICULARES

El edicto era el medio por el cual la Inquisición mostraba su presencia y autoridad a la población. En el *Directorium* de Eymeric

la lectura del edicto era el punto inaugural de la actividad inquisitoria; cuando los inquisidores medievales llegaban a una nueva ciudad, lo primero que hacían era leer el edicto contra herejes. En las Inquisiciones modernas la actividad de cada nuevo tribunal comenzaba también con la lectura pública de un edicto general que enlistaba los delitos denunciables a los inquisidores. Ese momento inaugural se repetía simbólicamente al comienzo de cada año, con la lectura pública del edicto general en las catedrales e iglesias principales de la jurisdicción inquisitorial.

Además de estos edictos generales, los tribunales publicaban cada cierto tiempo "edictos particulares" que muchas veces eran apenas copia de un edicto previamente publicado por el Consejo de la Suprema. La gran mayoría de estos edictos, con periodicidad anual o bianual desde mediados del siglo XVI, eran contra libros o escritos que debían prohibirse o expurgarse, pero los edictos particulares podían servir también para señalar la existencia de una nueva herejía, para exponer la condena a una proposición religiosa o para prohibir la discusión de ciertas doctrinas. El edicto era, pues, el medio de autoridad que la Inquisición tenía para comunicar a la sociedad la existencia de una nueva herejía o de un nuevo delito, así como de la presencia de escritos e imágenes que pudieran inducir a ellos. En el caso de los libros prohibidos, los fieles tenían la obligación de denunciar su existencia y entregar al tribunal los que tuvieren en sus manos, ya para su revisión y expurgación, ya para su confiscación y eventual destrucción. En algunos casos ciertos individuos consiguieron permisos especiales de la Inquisición para hacer por sí mismos las expurgaciones.

Los consejos inquisitoriales, tanto en Portugal como en España, concentraron el control de la censura de impresos y manuscritos. Los tribunales que recibían denuncias sobre un nuevo texto debían informar a su respectivo Consejo y esperar que éste decidiera a qué calificador debía enviarse para su revisión y censura. Los tribunales americanos, por estar distantes del Consejo, tenían

la atribución de revisar con sus propios calificadores y hacer sus propios edictos, adelantándose varias veces a las prohibiciones de la Suprema. En cualquier caso, el Consejo de la Suprema tenía siempre la facultad de ajustar o modificar las censuras de la totalidad de los libros prohibidos o expurgados.

A mediados del XVI, como se ha señalado anteriormente, Roma comenzó a emitir sus propias prohibiciones. Por lo general, las prohibiciones de la Congregación del Índice eran tomadas apenas como advertencia para las Inquisiciones de España y Portugal; en cambio, las prohibiciones contra una determinada doctrina publicadas por la Congregación de la Inquisición de Roma solían ser difundidas por las inquisiciones, lo que llegó a acarrear problemas entre la Inquisición y las coronas, tanto de Portugal como de España.

Los edictos particulares de fe se imprimían por el propio tribunal y se enviaban a las iglesias de su jurisdicción para que éstas los fijasen; cada edicto tenía el rótulo "Nadie lo quite so pena de excomunión mayor". Para reforzar la obligación, el edicto particular también debía leerse en una ceremonia eclesiástica, al igual que el edicto de fe. Esa lectura tenía una fuerte carga simbólica, pues marcaba el inicio de una actividad y generalmente también el de un pequeño periodo de gracia, en el que se esperaba que los fieles delataran y denunciaran los delitos más ocultos.

Junto a estas ceremonias de publicación de edictos, que solían organizar los comisarios, existía también la antigua tradición de leer el Jueves Santo un anatema o maldición contra herejes, cismáticos y apóstatas en el que se enumeraban varias excomuniones cuya absolución reservaba el pontífice y no podían ser levantadas, por tanto, por los confesores. Esta lectura procedía de una bula muy antigua, llamada bula de la Cena, que varios pontífices renovaron y modificaron para incrementar su autoridad. La bula se leía cada año en Roma y se esperaba lo mismo en las iglesias catedrales de todo el mundo católico, pero su vigencia sólo fue

parcial en la mayoría de los Estados católicos. Si bien la lectura de este anatema era una actividad que realizaban los obispos y curas, en los lugares donde había Inquisición contribuía para fortalecer su actividad y jurisdicción privativa sobre los delitos de fe, además de reforzar el odio y el miedo a la herejía.

Francisco Bethencourt cita varios casos en los que los tribunales inquisitoriales de España redactaron sus propios anatemas, que se leían con el mismo ceremonial en iglesias revestidas de luto y con la costumbre de que el sacerdote apagaba unas velas con los dedos en señal de la muerte de las almas de los excomulgados. En conjunto todas estas ceremonias y el discurso que las acompañaba contribuían cotidianamente a incentivar las denuncias a los tribunales inquisitoriales, muchas veces enviadas o motivadas por los confesores, quienes tenían prohibido absolver al pecador que confesaba un delito cercano a la herejía o reservado al Santo Oficio.

12
UN PROCESO DE HEREJÍA EN EL SIGLO XVIII

Un proceso de herejía puede servir como medio para describir el procedimiento inquisitorial. El caso que tomaremos como ejemplo procede del archivo de la Inquisición de México, que es probablemente el archivo de tribunal mejor conservado de cuantos hubo en el mundo hispánico. Al ser un expediente completo y no sólo una relación de causa, es posible observar todos los pasos que se seguían en un proceso, de acuerdo con las instrucciones de procedimiento.

Se trata del doble proceso contra fray José de San Ignacio de la orden betlemítica, un joven andaluz que fue denunciado en La Habana, procesado por la Inquisición de México y relajado al brazo secular. Si bien el reo fue condenado por judaísmo, el caso no fue parte de una investigación de complicidad o red judaica y no fue aquél el único delito que se le imputó al reo. Esa desvinculación facilita el análisis del caso y la suma de delitos que se le atribuyeron muestra cuáles eran las preocupaciones de la actividad inquisitorial en esos años.

DENUNCIA

El caso de fray José de San Ignacio permite observar varios tipos de denuncia comenzando por la que se presentaba ante un comisario, que era la más habitual. Los comisarios recibían las denun-

cias bajo juramento verbalmente o por escrito y en caso de considerarlas procedentes, interrogaban al denunciante y otros testigos para tener más datos sobre lo denunciado. Después, enviaban al tribunal correspondiente la información recabada y quedaban en espera de instrucciones sobre cómo proceder.

En este caso, el comisario de La Habana, que depende del tribunal de Cartagena de Indias, es quien por primera vez recibe la denuncia contra San Ignacio. En pleno verano habanero de 1705 un religioso de san Francisco se presenta ante él para entregarle dos pliegos que decomisó a su hermano menor, un alumno del convento de San Diego. Se trata de un pequeño escrito que niega que el catolicismo sea la verdadera interpretación cristiana; sostiene que es necesario leer directamente las Escrituras y que las exigencias católicas, sobre todo en lo que concierne al ayuno, van contra el sentido de la verdadera Iglesia de Cristo. El denunciante asegura que fue un religioso de ese convento, maestro de niños, quien le dio el papel a su hermano.

Ante una denuncia como ésta, el comisario debe ampliar la prueba sin que el denunciado lo sepa, pero ya por imprudencia, o bien porque piensa que hay alguien detrás del maestro de niños, decide interrogarlo. Éste resulta ser un joven betlemita andaluz que ha estado antes en Nueva España y que se llama José de San Ignacio. El comisario le pregunta por el origen del cuadernillo y el fraile cuenta una historia poco verosímil sobre un misterioso hombre que se lo entregó hace mucho, cuando vivía en Puebla, en Nueva España.

Siguiendo el procedimiento habitual, el comisario de La Habana escribe a su tribunal (que es el de Cartagena de Indias) dando cuenta de ésta y de las otras denuncias recientes. Los secretarios de cada tribunal suelen juntar las denuncias particulares y las cartas de los comisarios (en las que pueden venir varias denuncias), para después registrar los nombres mencionados en ellas. En caso de que una denuncia no baste para abrir un expediente, el registro

alfabético ayudará a encontrarla en caso de que sobrevenga una nueva denuncia. Sin embargo, mientras esto sucede, el sospechoso principal, puesto en aviso por el interrogatorio apresurado del comisario, busca la manera de escapar de la justicia inquisitorial.

AUTODENUNCIA

Antes de que los inquisidores de Cartagena reciban la información del comisario, el betlemita alega estar enfermo y es tan convincente que su convento le autoriza regresar a Nueva España en busca de mejor clima. Después de un viaje difícil, que lo hace pasar por la Florida, en octubre se encuentra en el convento de México.

San Ignacio sabe que la huida hacia la Nueva España será un agravante en caso de que el tribunal de Cartagena quiera formarle un proceso, de modo que no oculta a su superior que el comisario de La Habana lo interrogó; le refiere más o menos la misma versión de los hechos que contó entonces y le pide su paternal protección. En consecuencia, el viceprefecto pregunta al tribunal de México qué debe hacer y los inquisidores le recuerdan que el confesante debe presentarse al tribunal si quiere alcanzar el perdón.

Aquí se produce un segundo tipo de denuncia: la autodenuncia, más o menos forzada, de San Ignacio al tribunal de México, que hasta ahora no sabe más de lo que le ha contado el viceprefecto. La autodenuncia parece ser la única alternativa que tiene el reo, pues la propia orden de Belén lo orilla a ello y teme, además, que tarde o temprano el tribunal de México sepa lo que investigó el comisario de La Habana.

El recurso de la autodenuncia no era raro, pues estaba asociado a la culpa y también al temor de que la Inquisición estuviese actuando sigilosamente, como acostumbraba. Hubo autodenuncias que dieron lugar a procesos y muchas más que llevaron a una amonestación simple y a la absolución del reo con una penitencia

discreta. En ambos casos debe advertirse que la autodenuncia pocas veces surgía espontáneamente del sujeto que se delataba, pues por lo general éste lo hacía por consejo, advertencia u orden de alguien más: en el caso de San Ignacio, del superior de su orden; en la mayoría de los casos, del confesor. Los confesores, como lo indican diversas bulas dadas en favor de la Inquisición, no podían absolver delitos de herejía. Por el contrario, tenían la obligación de exigir a sus confesantes que se presentaran ante la Inquisición para manifestar sus delitos.

INTERROGATORIOS Y PESQUISAS

Al presentarse "voluntariamente", el reo aspira a un trato más benigno, pero los inquisidores no suelen aceptar su confesión llanamente; deben primero investigar su contexto y hacer preguntas a los testigos correspondientes como harían con una denuncia ordinaria. Sólo verificando que lo denunciado sea real, los inquisidores pueden ejercer la misericordia. Así, San Ignacio es interrogado como denunciante de su propia causa. Un notario toma la declaración, pero un inquisidor está también presente, como lo exigen las instrucciones.

Ante ellos, confiesa ser sevillano y no de Burgos; que su nombre es Juan Fernández de León y que escapó de sus padres siendo niño. Apenas recuerda que su padre era empleado del estanco de jabón; finge no recordar a sus padres, pero confiesa que fue sirviente en casa de un inglés luterano cuando residía en Sevilla; que escapó de él y que por eso buscó asilo en América. Reconoce que falsificó papeles para embarcarse de Sevilla a Veracruz; cuenta que profesó en el convento de Belén de México y que fue maestro dos años en el de Puebla, donde lo visitó el sujeto misterioso que le entregó los cuadernos sobre materias religiosas que unos años más tarde mostró en La Habana. El relato busca mover la compasión, pero en vez

de ello, genera suspicacias. Los inquisidores suelen sospechar de las historias que contienen huidas, negaciones, olvidos y cambios de vida.

El inquisidor hace preguntas de rutina para que el denunciado amplíe su confesión: "Diga de cuántos años era cuando se huyó de su casa". "¿Cuánto tiempo estuvo en la casa del luterano?" Generalmente, estas preguntas se omiten en las relaciones de causa y a veces también en los procesos, dependiendo de la prolijidad del notario. Además de estas preguntas, las hay más específicas, que obligan al sujeto a dar detalles que pueden comprometerlo: "preguntado si tuvo alguna duda sobre lo escrito en el cuaderno", o que vuelven sobre el mismo asunto con un tono escéptico, como queriendo descubrir si miente o provocar una contradicción: "Preguntado cómo teniendo duda, no lo consultó con personas doctas que le sacaran de ella". En este caso, los inquisidores dudan de su sinceridad; ven con suspicacia su huida de La Habana y no les convence la historia del sujeto misterioso. La autodenuncia, por tanto, lejos de terminar con una advertencia o amonestación, da pie a una investigación formal.

El fiscal pide que se hagan las averiguaciones pertinentes en Puebla y en La Habana, cuyo comisario se pondrá a partir de este momento a las órdenes del tribunal de México. Mientras tanto, San Ignacio regresa a su convento en una condición ambigua. Aún no es reo del Santo Oficio, pero ya está bajo su custodia; de hecho, el prelado decide despojarlo de sus hábitos clericales en atención a que las constituciones de los betlemitas no permiten mantener a un "sospechoso" en la fe. Así, regresa a su encierro no como un hermano más, sino como un sospechoso, marginado y custodiado por sus excorreligionarios, obligados ahora a vigilar su conducta e informar de todo al tribunal.

TESTIMONIOS ADICIONALES EN LA HABANA Y PUEBLA

La fórmula clásica del interrogatorio, tanto para reos como para testigos, comenzaba preguntando: "si sabe por qué razón ha sido llamado de orden del Santo Oficio", y después, "si sabe o ha oído decir cosa alguna contra nuestra sagrada religión, ley evangélica o contra el recto y libre proceder del Santo Oficio". En caso negativo, podía conminársele a declarar, diciéndole: "Hay información en este Santo Oficio... por lo que se le pide que, por reverencia a Dios, repase su conciencia y declare…", o empleando otra fórmula semejante. Con esas fórmulas, los comisarios de Puebla y La Habana, realizan nuevas pesquisas que agravan la causa.

Los interrogatorios en Puebla comprueban que San Ignacio vivió ahí, que estudió y enseñó como él dijo, pero la historia del hombre misterioso resulta inverosímil. Por otra parte, las averiguaciones de La Habana comprueban que San Ignacio mostró los escritos "luteranos" a los alumnos del colegio con el ánimo de convencerlos. Con esto los inquisidores fortalecen su sospecha de que él es el autor de esos escritos. Por si fuera poco, el caso se agrava con testimonios muy recientes de los frailes del convento: San Ignacio regresó tan furioso de su audiencia en la Inquisición, que el viceprefecto decidió asegurarlo en el cepo. Puesto en ese tormento, no por la Inquisición, sino por el prelado de su propio convento, se maldijo por haberse denunciado, gritó que él sólo había dicho la verdad y elogió a Martín Lutero.

En los dos años siguientes, el fiscal de la Inquisición fortalece sus testimonios contra San Ignacio. Para ello ordena al comisario de La Habana (dada la cooperación que existe dentro del sistema inquisitorial, no requiere solicitarlo al tribunal de Cartagena) que ratifique a sus testigos. Lo mismo ordena al de Puebla. Los testimonios, ya ratificados, se convierten en el elemento más sólido de un proceso inquisitorial. Al ser coincidentes, la sospecha se da como probada y sobre esos testimonios se formará la acusación.

TESTIMONIOS ADICIONALES EN MÉXICO

En su reclusión de Belén, mientras tanto, el preso parece burlarse del catolicismo; se muestra deprimido y con arrebatos de furia. Los frailes encargados de su custodia acuden a la Inquisición para declarar que se molesta cuando le llevan pan y agua los viernes, y dice que el ayuno no es necesario para salvarse; peor aún, al decirle que lo manda el pontífice, se enfada, y dice que se caga en él. Un día un fraile lo descubre queriendo escapar por la ventana; San Ignacio lo embiste pero el otro lo somete, azotándolo con una disciplina; el muchacho exclama que se caga en la hostia y en la Virgen. Otro fraile, irritado, le arroja un jarro a la cara. Uno dice que se hace pasar por loco, pero que no lo es. La reclusión es ya insoportable, pero todo esto ocurre, recuérdese, sin que San Ignacio sea todavía reo de Inquisición.

ACUSACIÓN FISCAL

En marzo de 1708, es decir, dos años después de la autodenuncia, el fiscal considera que hay méritos suficientes para seguir un proceso. Conforme al procedimiento inquisitorial, elabora el borrador de una acusación pormenorizada, compuesta de treinta y tres "capítulos". Cada uno de ellos sintetiza uno de los hechos o dichos de San Ignacio, comprobados con los testimonios coincidentes y ratificados.

CALIFICACIÓN

Esa acusación sobre cargos que se consideran ya probados es el paso previo para pedir el arresto del reo, pero antes debe ser revisada y calificada con la nota teológica correspondiente. Para ello,

la acusación del fiscal pasa a dos calificadores, teólogos, junto con un resumen del caso, omitiendo el nombre del denunciado, pero dando algunas señas del mismo, para que los calificadores puedan entender, por ejemplo, si hay mayor o menor en culpa en él por ser joven o por ser eclesiástico. Cuatro meses después, los calificadores emiten su primera censura que, como se ha dicho, se basa exclusivamente en la acusación que les ha presentado el fiscal. Tras calificar cada uno de los "capítulos" de dichos y hechos, los teólogos concluyen que la persona que los cometió es un "hereje formal con todas las especies de herejías de estos tiempos; esto es de Lutero, Calvino, Melancton y los demás sectarios", además de "dogmatizante" de Lutero y "blasfemo heretical" por sus ofensas al sacramento de la Eucaristía, al pontífice y al Santo Oficio.

La calificación, aunque parezca terminante y pueda dar la impresión de ser una sentencia, es apenas el elemento judicial que hace constar la gravedad de los delitos que el tribunal ya da por suficientemente probados, y que el fiscal usará para presentar ante el reo su acusación definitiva.

VOTACIÓN Y ARRESTO DEL REO

A mediados de 1708 ya está listo el expediente para el arresto, pero como todavía falta recibir algunas diligencias, los inquisidores prefieren esperar. No tiene caso tenerlo recluido en la Inquisición si todavía faltan pruebas y se pueden ahorrar los gastos del encierro. En enero de 1709 los inquisidores examinan el caso y hacen una primera "votación" en la que deciden su prisión formal.

En algunos casos, los arrestos requieren una guardia de varios hombres para imponer respeto. Por eso el alguacil suele ser un hombre rico, que tiene a su disposición recursos materiales y humanos para hacer un arresto en nombre de Inquisición. En algunos casos pueden acompañarlo familiares del tribunal. Al alguacil no se le

paga por ese servicio, pero, en cambio, se deja a su criterio la confiscación de los bienes del reo y la subasta de parte de ellos para cubrir los gastos del traslado; además, el alguacil recibe el fuero inquisitorial y el honor de ostentar ese título honorífico. En este caso, el alguacil no requiere hacer mayor cosa, pues el reo ya está preso en el convento y éste está relativamente cerca de la capital. Sólo debe trasladarlo en un coche al palacio de la Inquisición, donde quedará bajo la custodia del alcaide.

El alcaide de la Inquisición tiene el encargo de hacer la cala y cata del reo, es decir, verifica que esté con buena salud (en algunos casos se requiere una inspección adicional del médico) y hace el inventario de sus bienes al ingreso a prisión. Por lo general, la cama y las cobijas de su celda serán las mismas que le hubiesen incautado en su detención. El alcaide recibe a San Ignacio y le asigna una celda en la zona de "cárceles secretas", es decir, donde se encuentran todos los reos sometidos a un proceso formal. El betlemita, a partir de este momento, ya es un reo formal de la Inquisición; en el registro del alcaide quedan consignados, con bastante detalle, sus bienes y sus rasgos físicos:

> Traía en su persona una camisa de ruán vieja, una casaca de paño pardo con corchetes bien [tratada], aforrada en holandilla de China anteada, unos calzones de gamuza aforrados en manta, un par de calcetas […] bien tratadas, un par de medias negras de lana de Toluca viejas, un par de zapatos […] viejos, […] y un sombrero sin aforrar viejo, y sin [rosario] ninguno en el cuello ni en la bolsa y sólo su braguero puesto.
>
> Y el susodicho es un hombre de [bue]na estatura, pelinegro, cabello hasta el [hombro], carirredondo, picado de viruelas, ojos pardos, [pesta]ñas y cejas negras, nariz abierta y en la [punta] de dicha nariz una señal como de m[arca] de viruelas, boquirrubio, barba pequeña y el pelo de [ella] no muy espeso y la mano izquierda que[mada], y dijo ser de edad de treinta años.

AUDIENCIAS DE OFICIO

La declaración que San Ignacio rindió en enero de 1709 fue muy distinta a la de tres años antes. Los inquisidores estaban plenamente conscientes de ello y los historiadores que estudian estos procesos también deben tomarlo en cuenta. Nunca debe confundirse una declaración inquisitorial en libertad con una en prisión.

Los primeros interrogatorios de un reo formal ocurren en las llamadas "audiencias de oficio", que pueden comenzar varios días después de la prisión y sin que se diga al reo de qué se le acusa. En esas audiencias el reo es impulsado a hablar, comenzando por preguntársele si sabe por qué ha sido traído a las cárceles del Santo Oficio. En casos como el presente, el reo sabe la razón inmediata de su proceso pero no puede saber qué tanto más ha averiguado el Santo Oficio. Las audiencias suelen ser tres y antes de cada una de ellas se le hace una "monición" o advertencia, que más o menos debe ser como ésta, tomada de una instrucción de esta época, que señala: "Aunque el reo confiese, se le han de hacer las tres moniciones en diferentes días":

> Fuele dicho que en este Santo Oficio no se acostumbra prender persona alguna sin bastante información de haber dicho, hecho y cometido, o visto hacer, decir y cometer a otras personas alguna cosa que sea o parezca ser contra nuestra Santa Fe Católica y Ley Evangélica, que tiene, predica sigue y enseña la Santa Madre Iglesia Católica Romana, o contra el recto y libre ejercicio del Santo Oficio; y así debe creer que con esta información ha sido traído; por tanto, por reverencia de Dios Nuestro Señor y de su gloriosa y bendita madre Nuestra Señora la Virgen María, se le amonesta y encarga, recorra su memoria y diga, y confiese enteramente verdad de lo que se sintiere culpado, o supiere de otras personas que lo sean, sin encubrir de sí ni de ellas cosa alguna, ni levantar a sí ni a otra falso testimonio; porque haciéndolo así, descargará su conciencia como católico cristiano y salvará su ánima, y su causa será

> despachada con toda la brevedad y misericordia que hubiere lugar; donde no, se proveerá justicia.

La fórmula, presente con sutiles diferencias en todos los procesos inquisitoriales, puede parecer rutinaria y burocrática, pero escuchada por primera vez por el reo, suele resultar efectiva. El reo tiene que confesar lo que los inquisidores seguramente ya saben; su declaración, por tanto, debe tener la sinceridad de una confesión sacramental si quiere salvar su alma y su vida. Se ha echado a andar el juego de la misericordia y la justicia, respectivamente, representadas por la rama de olivo y la espada, símbolos perennes de todas las inquisiciones.

Ante la disyuntiva, los reos tienden a hablar, como lo hace José de San Ignacio dando una relación pormenorizada de su vida, indicando su genealogía, como le piden los inquisidores. Dice ser hijo de un montañés, avecindado en Sevilla como contador del estanco del jabón, y de una mujer andaluza. Apenas recuerda a sus tíos y no conoció abuelos, pero se atreve a afirmar que "todos han sido y son cristianos viejos, limpios y ninguno ha sido preso ni penitenciado".

Después se le pide, como a todos los reos, que recite el credo, las oraciones y responda algunas preguntas elementales de doctrina cristiana, como cuántos son los sacramentos que venera la Iglesia. Pero San Ignacio en vez de responder, pregunta: "¿Cuál iglesia?" Y esta simple pregunta convence a los inquisidores de que el reo es un hereje. ¿Cuál va a ser? La católica, claro está. El inquisidor pregunta al reo: ¿Qué entiende por "Iglesia"? Y el escribano anota sorprendido: "Una junta o congregación de muchos que siguen una parcialidad en línea de fe, esperando salvarse en ella".

Semejante demostración de audacia y relativismo se mantiene en esa audiencia en la que el reo confiesa que tiene fuertes dudas religiosas y, aunque cree que la salvación sólo es posible en la "iglesia verdadera", se resiste a decidirse cuál es esta iglesia verdadera,

gobernada por el Espíritu Santo, pues no está seguro de que sea la católica ni cree que la Iglesia católica no pueda fallar, pues es gobernada por hombres, igual que las otras. Los inquisidores tratan de indagar el origen de ese escepticismo, y el joven insiste en lo que confesó antes: que después de huir de su casa, mantuvo en Cádiz amistad con varios ingleses, y que uno de ellos, en particular, quería atraerlo al luteranismo. Los inquisidores constatan con ello lo que saben por otros testimonios: en Cádiz existen numerosos comerciantes que, a pesar del compromiso de no hablar de religión, lo hacen y consiguen sembrar la duda en los católicos.

En la segunda audiencia, el escéptico betlemita, ya advertido por los inquisidores de cómo ha agravado su causa al no delatar todos sus errores, cambia la estrategia; se desdice de sus dudas y dice que las tuvo, efectivamente, pero que ya las ha desterrado y que ahora, más que nunca, está seguro de que quiere salvarse en la Iglesia católica y que es la única verdadera. Los inquisidores ya no se conmueven con esta protesta tardía: le dicen que ha confesado pocos errores y que tiene la última oportunidad de hacerlo; para ello le dan papel, y el reo escribe algunas notas a los inquisidores antes de su tercera y última audiencia. Finalmente, el reo confiesa sus dudas, lo ocurrido en La Habana, su inclinación al luteranismo, sus opiniones sobre el ayuno y las maldiciones proferidas en Belén. Pero confiesa algo más grave para demostrar su eclecticismo religioso. Confiesa que, antes de entrar a la orden de Belén, asaltado por las dudas, se circuncidó al modo de los judíos.

La confesión altera el proceso. El caso ha pasado del luteranismo al judaísmo de manera abrupta. ¿Se trata de un escéptico o de un judaizante? Como ocurre en algunos casos, como cuando los reos aducen mareos y debilidad, o cuando dan muestras de locura, los inquisidores recurren a los facultativos. El médico y el cirujano del tribunal revisan el sexo del reo y emiten un parte minucioso. Como peritos, aseguran que la circuncisión es incompleta, pero les parece hecha en la niñez. Con ello surge la sospecha de que el

reo haya sido criado por una familia judaizante. Él negará siempre este punto.

SEGUNDA CALIFICACIÓN Y ACUSACIÓN EN CAPÍTULOS

Debido a los nuevos elementos aportados por las audiencias, el fiscal amplía la acusación y envía a calificación los nuevos cargos. Los mismos teólogos reiteran la calificación anterior y añaden ser "judaizante y dubio en la fe". Con esto, el fiscal ya puede presentar la acusación, puesta al día con las declaraciones del reo y los añadidos de los calificadores, para que el reo responda a cada uno de los cargos por los que lo acusa.

Como se ha dicho, cada "capítulo" o punto de la acusación se refiere a un delito ya calificado y comprobado con el dicho de testigos, ratificados previamente. El reo se enfrenta, por tanto, a una acusación sólida a la que puede ofrecer reparos o matices, y en la que se ve obligado, muchas veces, a desmentirse de cosas que ha dicho en sus audiencias anteriores o a historias que inventó antes de ser recluido. Así, por ejemplo, confiesa ahora que fue falso lo que contó sobre el extranjero en Puebla que le entregó unos papeles: "todo esto fue falso, y artificio" por temor a que se entendiese que él era el autor de los papeles y de la doctrina que había escrito.

RESPUESTA DEL REO A LA ACUSACIÓN

Como en el proceso inquisitorial no hay "careos" entre el reo y los testigos, las respuestas del reo sólo pueden ser confrontadas con lo ya escrito o con nuevos testimonios pedidos por la Inquisición. Así ocurre, por ejemplo, con los contradictorios comentarios del reo sobre su circuncisión. La Inquisición acusa al reo de mentir al respecto y de estar circuncidado desde niño, como lo señalan

los médicos; el reo argumenta y dice que es falso, que él se circuncidó y añade que fue en dos momentos distintos. El asunto requiere nuevas inspecciones médicas, que el reo vuelve a desmentir una y otra vez, ofreciendo un relato cada vez más pormenorizado sobre el modo en que lo hizo. Al final los inquisidores mantienen la fuerte sospecha de que el reo fue circuncidado en la infancia.

Agotada la respuesta por capítulos, se permite al reo que presente un escrito propio para evitar cualquier duda ocasionada por la tergiversación del escribano. Estas respuestas, sin embargo, no las presenta el reo solo sino con el auxilio del abogado de oficio. Los abogados de Inquisición cumplen un papel peculiar. Ciertamente auxilian al reo, pero desde su perspectiva; esto es, la de ayudarlos a que sus textos de defensa no agraven su causa. Por lo general, este tipo de escritos, como el que presenta San Ignacio, buscan aminorar culpas, explicar mejor algunas contradicciones pero, sobre todo, hacer una protesta de arrepentimiento y de profesión de fe. Es decir, apelan a la misericordia del tribunal para que éste juzgue, como un padre severo pero benévolo, la causa de un pecador y no la de un delincuente. Pero en su escrito San Ignacio no consigue asumir el papel de hijo arrepentido. En vez de rendirse e implorar misericordia, prefiere desdecirse, mentir para salvarse de una mentira previa; termina cayendo en contradicciones y argumentos que disgustan a los inquisidores. Al final, asegura que "la herejía que yo he tenido es poco temor de Dios y menos deseo de mi salvación; y otra cosa es falsa aunque yo me haya acusado". A pesar de que protesta haber recuperado la fe y estar convencido de que la católica es la única iglesia verdadera; los inquisidores no quedan convencidos de su sinceridad. Prevalece la sospecha de que oculta una herejía mayor.

CONSULTA Y VOTACIÓN DEFINITIVA

Acabado el proceso, los inquisidores hacen una consulta por tratarse de herejía formal, lo que no ocurre en casos simples donde ellos mismos pueden emitir la sentencia. En este caso, participan además de los tres inquisidores de México, el juez ordinario del arzobispado y un oidor de la audiencia de México. Ellos no han estado en las audiencias ni han visto al reo. Simplemente escuchan la relación del proceso y emiten su "voto" o parecer junto con los inquisidores. Otros tribunales de España debían solicitar al Consejo de la Suprema la sentencia final; el de México, debido a la distancia, se basó en los "votos en definitiva" de esta consulta para sentenciar al reo en septiembre de 1712.

El reo debe presentarse en el próximo auto de fe, vestido con sambenito y una mordaza para que no pueda alegar nada durante la lectura de su proceso y sentencia. Sus bienes serán confiscados y, pasado el auto, regresará al convento de Betlemitas, donde sufrirá cárcel perpetua irremisible, con la precisión de que en los primeros cuatro años ayune los viernes y sábados y no salga de su celda más que a hacer actos de caridad. Por ser religioso, por la afrenta que podía causar a su orden, la sentencia estipula que no se le den los 200 azotes que merece. También se le prohíbe escribir y se le permite leer únicamente lo que el tribunal le asigne.

AUTO DE FE

El auto de fe en el que aparece San Ignacio vestido con un sambenito no es uno de los "autos generales" que se celebran muy rara vez en las plazas públicas. Es en cambio un auto particular en la iglesia de Santo Domingo de México, semejante a los que los tribunales inquisitoriales organizaban en distintas iglesias con suma frecuencia (cada uno o dos años). Para ello, se dan instrucciones al

arquitecto del tribunal y al prior de Santo Domingo a fin de que se encarguen, respectivamente, de armar el tablado dentro de la iglesia y convocar a los asistentes. El sábado debe estar retirada la reja de la capilla mayor y todo perfectamente aderezado para que el domingo, a las seis de la mañana, pueda comenzar la ceremonia. A ella es invitado el virrey, como representante del monarca y sólo como espectador, detrás de celosía, como se acostumbra. El virrey, tal vez porque no es una ceremonia en que puede lucir, se disculpa por estar "enfermo y en la cama", pero envía una escuadra de 25 soldados para que auxilie al tribunal. Los tablados se gastan la mayoría del presupuesto para esta ocasión; lo demás va para sueldo de los soldados, el pregonero, los verdugos y el almuerzo para los ministros que celebrarán el auto.

El auto particular de fe se realiza el 18 de septiembre de 1712 en la capilla mayor de Santo Domingo, donde se han armado los tablados para las órdenes religiosas, el cabildo eclesiástico, la audiencia y una larga serie de personalidades. Las esposas también acuden, alejadas de sus maridos. Los miembros de la Inquisición —el alguacil, los calificadores, los familiares— tienen un lugar especial. Los inquisidores presiden la ceremonia, el juez ordinario del obispado y el corregidor de la ciudad tienen sus lugares específicos. Cuando todos están sentados, los reos comienzan a entrar en la sala. Uno a uno se arrodillan frente a la cruz y son escoltados por sacerdotes a su lugar en una gradería con forma de triángulo: "media naranja" o "pirámide", como se le llama. Después, un relator los llama, uno por uno, para que el auditorio escuche la causa completa de los reos y su sentencia: dos hombres y dos mujeres (mulatas ambas) por bigamia, un fraile de San Hipólito por decir misa sin tener las órdenes para ello, una anciana por supersticiosa y embustera, un mestizo "de casta alobada" acusado de idolatría y, finalmente, San Ignacio, el único que viste un sambenito con aspa completa, por hereje formal y judaizante. Leída la sentencia, cada reo abjura su error, se arrodilla nuevamente frente a la cruz y vuel-

ve a ocupar su lugar. Cuando toca el turno a San Ignacio, dos sacerdotes celebran una abjuración formal del reo, es decir, aceptan su arrepentimiento y lo admiten nuevamente como cristiano. La ceremonia termina con una misa solemne.

Al día siguiente, las calles se llenan nuevamente para ver pasar a los reos que han merecido azotes. San Ignacio, como ya se dijo, fue exento de este castigo para no avergonzar a la orden betlemita. Los verdugos y soldados acompañan la procesión. Los inquisidores no asisten a esta segunda ceremonia, que recuerda el compromiso del brazo secular. Un secretario hace una relación resumida del proceso, que los inquisidores envían al Consejo, pidiéndole su aprobación y nuevas instrucciones.

RECLUSIÓN Y PENITENCIA: ¿OTRO TIPO DE TORMENTO?

El auto de fe no es el fin del proceso para un hereje condenado a prisión perpetua. Aunque la cárcel sea en este caso el convento de Belén, la Inquisición debe seguir al pendiente de su conducta, no sólo porque ésa es la norma, sino porque los miembros del propio Consejo de la Suprema, después de aprobar la sentencia que dio el tribunal, les escribieron: "Por las sospechas de no haber sido muy sincera y verdadera la confesión de este reo, se le observe con especial cuidado, para dando motivo, se le forme sumaria y proceda contra él".

El tormento directo ya no era frecuente cuando San Ignacio fue procesado y, de hecho, no solía usarse en casos que involucraban a un solo reo. En los siglos XVI y XVII el tormento se utilizó varias veces en las investigaciones sobre complicidades (de supuestos judaizantes o brujos, por ejemplo), porque se esperaba conseguir nombres de involucrados. Pero el procedimiento no era recomendado por las instrucciones, pues además de peligroso, no se pensaba que fuera una fuente de información confiable. Aun

así, los fiscales solían mencionar la palabra tormento dentro de su acusación y los inquisidores podían hacer lo mismo para conseguir información; hay ocasiones en las que los reos confiesan ya sin camisa y con los brazos y piernas atados, antes de que comience el tormento. En el caso de San Ignacio, como en muchos otros, el tormento era inútil, pues inquisidores querían saber cuál era la verdadera creencia del reo y para ello habían sido mucho más importantes las preguntas y repreguntas del proceso. La penitencia bajo reclusión, por el contrario, podía ser un medio mucho más eficaz para fortalecer la sospecha de herejía, y no parece exagerado decir que ese tipo de reclusión podía ser en sí misma un tipo de tortura.

La reclusión después de un proceso como éste se convierte en el espacio idóneo para vigilar la conducta del reo y tratar de comprobar lo que no logró el primer proceso. La sospecha, como se ha dicho, está más viva que nunca y el penitente debe entender que con la sentencia no termina su proceso, sino que inicia una nueva etapa de vigilancia y de verdadera contrición, es decir, una oportunidad para mostrar que está plenamente arrepentido y que quiere ser cristiano. Sólo así podrá solicitar al tribunal una revisión de su causa, así como pedir que se incluyan informes sobre su conducta y que de alguna manera se modere su carcelería. Sin embargo, para San Ignacio la reclusión resulta ser una situación intolerable que terminó en una auténtica tortura. La "sumaria" de hechos que dio pie a su segundo proceso se forma exclusivamente con los testimonios de los frailes que convivieron con él durante su carcelería; pinta, por cierto, de manera terrible la vida de un convento, que se alteraba con la presencia de un reo. Al final, los testimonios de los frailes bastan para condenarlo.

SEGUNDO PROCESO

El segundo proceso es mucho más breve que el primero, pues en realidad es su continuación. En vez de denuncias, la evidencia surge del informe que la Inquisición solicita a los frailes para saber si el reo ha cumplido con su penitencia. La respuesta es negativa: el reo se queja de los ayunos y del rigor de su prisión, además de que se niega a confesarse. Los inquisidores dan instrucciones para que los frailes lo exijan, pues así lo marca la sentencia; después le escriben directamente al reo, pero éste se niega; finalmente, envían a un par de calificadores, jesuitas, para que lo obliguen a confesarse como dispuso la sentencia. El reo no sólo se niega, sino que argumenta contra la actitud del tribunal, pone en duda que se pueda obligar a alguien a confesarse, critica la intolerancia y defiende la libertad de conciencia. La Inquisición toma informes y declaraciones juradas de todo; va formando un nuevo expediente que somete a calificación mientras ordena que el reo sea apremiado para que confiese. Sus correligionarios de Belén lo azotan en las nalgas mientras éste reniega de la fe y grita que prefiere la muerte: "Maldito sea el papa; ahórquenme o quémenme de una vez".

Dos años después, San Ignacio vuelve a ser arrestado en nombre del Santo Oficio. En el camino, antes de llegar al tribunal, dice que de muy buena gana irá a la horca pues aquí ya no es nadie; en Livorno, en cambio, sería alcalde. También esas palabras quedan registradas, pues renacen en los inquisidores las sospechas de que el joven hereje provenga de una de esas comunidades toleradas de judíos o nuevos judíos desperdigados por el mundo. Ya preso; se repite el procedimiento; se repiten las preguntas como si fuese un reo nuevo; se detectan las contradicciones y se le presenta la acusación formal en capítulos, viejos y nuevos. Pero esta vez el reo dice que cree en la ley de Moisés y que no seguirá obligado la religión cristiana. Todo parece mejor que volver al encierro perpetuo con los betlemitas.

La resistencia de San Ignacio, que puede ser entendida como la última defensa de su libertad de conciencia, lo conduce irremediablemente a la hoguera. Para los inquisidores, sin embargo, se trata de una demostración de soberbia propia de un hereje; el grado más alto de estupidez al que puede llegar un hombre cuando desperdicia la oportunidad de salvar su vida y su alma. Agotados los interrogatorios y ratificados los testimonios, y en vista de que el reo parece empeñado en no defenderse, los inquisidores someten el proceso a nueva consulta. A ella asisten los dos inquisidores que fungen como jueces de la causa, el juez ordinario del arzobispado y un consultor de la Audiencia de México. Esta vez no hay salvación: los jueces votan la causa y por unanimidad declaran al reo: "hereje judaizante, apóstata, relapso, pertinaz y protervo; y como tal, condenado a relajar en persona con confiscación de bienes (no los tiene), que salga al auto con mordaza y declaración de inhabilidad de sus descendientes".

SEGUNDO AUTO DE FE, RELAJACIÓN Y QUEMA EN LA HOGUERA

En junio de 1715 se realiza un importante auto de fe en el convento de Santo Domingo. En el tablado montado en el interior de la iglesia sólo se presentan dos reos, pues un franciscano acusado de solicitación que hubiera podido ser el tercero fue penitenciado en secreto. Los reos son un par de herejes, ambos relapsos, pero sólo uno está vivo: Juan Fernández de León (alias fray José de San Ignacio). A su lado se encuentra la efigie de Francisco David, un jesuita acusado de instaurar una secta de alumbrados en el pueblo de Pátzcuaro que murió en las cárceles de la Inquisición.

Esta vez, San Ignacio escucha la relación de su causa con mordaza. No tiene más oportunidad de réplica o de arrepentimiento. De acuerdo con un escueto testimonio, la noche previa al auto dos calificadores lo exhortaron continuamente, cada dos horas, hasta

que aceptó confesarse, probablemente por el miedo de ser quemado vivo. Al ser la confesión tardía la única modificación de la sentencia es que, después de relajado, se pida al corregidor que le dé muerte por garrote antes de que el cuerpo sea consumido por las llamas.

Acabado el auto, el reo sale de la iglesia hacia un punto donde lo espera el corregidor de México. Éste no tiene autorización de modificar la sentencia, pero lo recibe fuera del tablado, para dar la impresión de que es la justicia real y no la Iglesia la que lo condenará a muerte. Según el testimonio escueto del relator, en el camino al quemadero el reo, ya sin mordaza, dio voces de "que era cristiano, católico romano y que en esta fe moría", y siguió diciendo lo mismo "por todo el camino hasta el quemadero, repitiéndolo en altas voces por las calles, con edificación y consuelo grande del concurso innumerable que le seguía". A pesar del dramático desenlace, la conversión del reo al final era vista por la Inquisición como un triunfo: ya por la salvación del alma del penitente, ya porque la Iglesia podía declararse vencedora, una vez más, sobre la obstinación de la herejía. Los espectadores que asistieron, por morbo o por devoción, a ver las llamas que consumían el cuerpo del hereje pudieron haberse sentido aliviados o haber experimentado un profundo desagrado. En cualquier caso podían sentirse satisfechos: sin saberlo, habían sido testigos de la última ejecución de ese tipo celebrada en México.

13
REYES E INQUISIDORES

Los sistemas inquisitoriales debían su origen a la voluntad del poder real. En España y Portugal hubo Inquisición porque los monarcas hicieron de la unidad religiosa el centro de política y porque pensaban también que podrían mantener el sistema inquisitorial bajo su control. La Inquisición romana, por su parte, se estableció en distintos Estados de la Península itálica mediante negociaciones particulares con sus respectivos gobiernos. Todo ello fue posible, como hemos visto, por ese principio fundamental que colocaba la protección de la religión como el centro de la política de Estado.

Sin embargo, ese principio o acuerdo entre el poder político y las Inquisiciones comenzó a experimentar dificultades en el siglo XVII. Las pretensiones universales del papa molestaban a los monarcas, y la actividad casi independiente de los tribunales inquisitoriales (que justificaban apelando al secreto y a la naturaleza apostólica de su oficio) causaban conflictos con otros tribunales. Además, las Inquisiciones no estaban de acuerdo en que otras instituciones de la monarquía decidiesen la política religiosa y muchas veces se molestaron con medidas de Estado que afectaban su trabajo. Esas tensiones llevaron a enfrentamientos todavía más graves a comienzos del siglo XVIII, durante la Guerra de Sucesión Española.

¿MODERACIÓN DE LA INTOLERANCIA AL PROTESTANTISMO?

Para los teóricos de las monarquías católicas, la Iglesia debía subordinarse al rey siempre y cuando éste, a su vez, subordinase su política a la defensa y la expansión de la religión católica, es decir, siempre y cuando el rey asumiera la defensa del catolicismo como razón de Estado. En el mundo iberoamericano y en diversas partes de Italia ese principio estaba ligado a la actividad inquisitorial.

Los sistemas inquisitoriales servían a sus respectivos Estados como garantes del orden y hubo casos en los que cooperaron directamente con las autoridades reales para detectar una conspiración o investigar a un sujeto sospechoso, aunque no fuese un caso de religión. Al mismo tiempo, la Inquisición recordaba frecuentemente a los monarcas y a los funcionarios reales su obligación de cumplir con la "razón católica de Estado", combatiendo a los herejes y protegiendo la ortodoxia católica, que sólo podía ser definida por el papa y los concilios universales. Algunas veces, sin embargo, las decisiones de los monarcas se orientaron por razones de necesidad o de utilidad que no necesariamente respondían a esa "razón católica", lo que provocó molestias y malentendidos con los inquisidores.

Esto ocurrió precisamente con una serie de tratados internacionales que la Corona española firmó con Inglaterra, Holanda y Alemania, en los que se vio obligada a dar un mínimo de garantías en materia religiosa a los comerciantes extranjeros que querían acercarse a los puertos ibéricos para comprar y vender de manera legal. El historiador Werner Thomas ha insistido en que lo que se estipuló fue una tolerancia muy moderada, y tal vez sea más exacto decir que fue apenas una ligera moderación de la intolerancia hacia los protestantes, que hasta entonces seguían siendo castigados por la Inquisición como "herejes", pues no se aceptaba que tuvieran otra religión sino que se les veía como cristianos desviados del canon universal.

El primer tratado fue el de Londres, firmado en 1604, que incluía algunas cláusulas secretas que garantizaban que los súbditos del rey inglés no serían molestados por motivos de religión en España a menos de que provocasen un escándalo. Los ingleses no tendrían obligación de ir a misa ni cumplir con la iglesia, aunque sí se comprometían a hincarse cuando viesen el Santísimo Sacramento, para evitar una reacción adversa por parte de los católicos. Por medio de su injerencia en el Consejo de la Suprema, el duque de Lerma, valido del rey, negoció los términos del arreglo. La Inquisición estaba dispuesta a aceptarlo, pero sólo en relación con los ingleses transeúntes que no pasaran más de un año en la monarquía. Durante la Guerra de Treinta Años (1618-1648) España volvió a entrar en guerra con Inglaterra (1624), lo que provocó la expulsión de ingleses transeúntes, pero no hubo una persecución en términos religiosos.

La paz de 1630 reanudó las condiciones jurídicas previstas en el tratado. Si bien era imposible que las cláusulas secretas ofrecieran tolerancia religiosa o libertad de culto, al menos garantizaban que la Inquisición no molestaría a los comerciantes ingleses por sus creencias siempre que éstos ocultaran sus prácticas y se cuidaran de no provocar escándalos, una acción que evidentemente estaba sujeta a interpretaciones diversas. La Tregua de Doce Años celebrada con Holanda en 1609 retomó los principios negociados con Inglaterra en materia religiosa, lo que obligó a cambiar también la actitud ante los calvinistas holandeses.

El Consejo de la Suprema Inquisición tuvo que acatar las cláusulas secretas de los tratados y escribir a sus tribunales para que no abriesen indagatorias contra comerciantes protestantes, además de frenar muchos procesos ya formados en todos los rincones de la monarquía. La nueva política les causó molestias y complicaciones a los tribunales, que no entendían del todo lo que estaba ocurriendo (recuérdese que provenían de cláusulas secretas de tratados internacionales) y se resistían a aceptar esa moderación

como una regla permanente para su actuación. Probablemente pensaban que las limitaciones que se les imponían eran coyunturales y que desaparecerían en un futuro próximo.

Esta "moderación de la intolerancia" fue aún más restringida en América, pues oficialmente no se modificaron las prohibiciones legales para el paso de extranjeros. El historiador Werner Thomas ofrece varios ejemplos de situaciones equívocas provocadas en todo el mundo hispánico por la contradicción de las normas existentes. Uno ocurrió en las islas Baleares poco antes de que se reanudara la paz con los holandeses. El tribunal de la Inquisición de Mallorca se enfrentó con el virrey y la Real Audiencia porque le impedían procesar a unos holandeses del lugar. Los inquisidores les abrieron un proceso completo, pero el Consejo de la Suprema modificó las sentencias, moderando las penas impuestas.

Los vaivenes políticos continuaron. Con el fin de la tregua de los Doce Años, por ejemplo, la Inquisición reanudó sus actividades contra holandeses; esta vez acompañada de una fuerte literatura anticalvinista que recordaba las persecuciones que sufrían los católicos en los Estados protestantes. Pero, finalmente, con la Paz de Westfalia (1648), que puso fin a la Guerra de los Treinta Años, España tuvo que reconocer la independencia de las Provincias Unidas y extender a los holandeses las garantías que había dado a los ingleses. Como han notado muchos autores, el acuerdo establecía una nueva relación internacional entre católicos y protestantes, basada en el respeto a la religión de cada Estado y el abandono, por parte del papa, de la idea de restablecer la unidad de la Iglesia universal.

La nueva actitud ante los extranjeros no significaba que se pudiera hablar de "tolerancia" religiosa. Por el contrario, las inquisiciones del mundo ibérico veían la misma palabra como un error conducente a la herejía y, para dar ejemplo, procesaron a varios sujetos que, por su cercanía con extranjeros, se atrevían a hablar en favor del luteranismo o a emitir opiniones favorables al cristia-

nismo reformado. La actitud de indiferencia inquisitorial estaba condicionada, pues, a un comportamiento igualmente indiferente por parte de los comerciantes protestantes, que aprendieron, a su vez, a evitar opiniones religiosas y conflictos innecesarios con la población católica.

En las décadas siguientes, con el aumento del comercio internacional, hubo también muchos comerciantes, ingleses y alemanes, principalmente, que, deseosos de avecindarse en el mundo hispánico para ampliar sus redes de negocios, aceptaron convertirse al catolicismo. En estos casos, como ha mostrado el estudio de Herlinda Ruiz en Nueva España, la Inquisición les ofrecía la oportunidad de ser sometidos a una especie de proceso-trámite, mediante el cual en un solo día se denunciaban, contaban la historia de su vida, daban toda su información al tribunal y aceptaban abjurar de sus "errores", en una ceremonia privada dentro del tribunal, para poder ser después bautizados y aceptados en el gremio de los católicos. Los inquisidores estaban conscientes de que este proceso era muy laxo, pero al menos servía para que los extranjeros, una vez convertidos al catolicismo, entendieran que a partir de ese momento serían susceptibles de ser procesados en caso de reincidencia al protestantismo, lo que ocurrió de manera cada vez más esporádica.

INQUISICIÓN Y POLÍTICA DE ESTADO

En contraste con la política a la que nos hemos referido, varios escritos laudatorios de la Inquisición trataron de renovar el principio de intolerancia religiosa a mediados del siglo XVII. Su intención era reafirmar un principio que sentían vulnerado por los tratados internacionales y por una política interna demasiado laxa en relación con los extranjeros luteranos y los cristianos nuevos.

La vigencia de ese discurso estuvo detrás de los grandes autos contra judaizantes y provocó fuertes discusiones en la clase diri-

gente de España y de Portugal, antes y después de la separación de las coronas en 1640. En la primera mitad de ese siglo, como señala el historiador Francisco Bethencourt, se recortaron algunos privilegios de los familiares de la Inquisición, pues la Corona anuló su exención de participar en la guerra y de pagar impuestos. Ello generó una resistencia de varios tribunales y una serie de conflictos que llegaron al punto de provocar la renuncia del inquisidor general de España, Antonio de Sotomayor (1643). Pero en sentido estricto no hubo una ruptura entre la Corona y la Inquisición, sino una discrepancia sobre los términos en que debía darse su relación.

Para unos, el rey debía proteger la institución dejándola en plena libertad para actuar y cumplir con las obligaciones de su facultad apostólica. Para otros, el rey debía asumir la Inquisición como institución suya, y por lo tanto debía intervenir más en su funcionamiento, tanto para mejorarlo como para garantizar que su actividad no obstruyera las actividades del gobierno o de otros tribunales. En cualquier caso, todavía no se ponía en duda el principio de que la Inquisición era necesaria. Ya fuera con unos u otros argumentos, se mantenía viva la idea de que la institución cumplía un papel fundamental para conservar la unidad religiosa, de la que dependía, a su vez, la estabilidad social de la monarquía. En consecuencia, el monarca tenía fuertes razones para conservar una institución que velaba también por la conservación de la monarquía.

En algunos casos los inquisidores llevaron muy lejos su interpretación de los servicios que prestaban al Estado. Ya hemos visto que en 1688 un comisario de la Inquisición en Filipinas contribuyó a la destitución del gobernador porque sospechaba que era calvinista. Su decisión resultó escandalosa y provocó un enfrentamiento entre el Consejo de Inquisición y el de Indias. Por el contrario, hubo momentos de audacia política en que la Inquisición logró mostrar exitosamente sus servicios al Estado. Esto sucedió en Sicilia, donde el inquisidor García de Trasmiera logró sofocar una

rebelión en 1647. Éste, que ya había tenido oportunidad de negociar con los amotinados, tuvo un papel protagónico después de que el virrey y otras autoridades huyeron de Palermo. Logró ganarse la confianza del líder de la rebelión y ofrecerse como mediador con la Corona española, pero muy pronto dio un giro a su política conciliatoria; con el apoyo de un grupo de incondicionales, tomó el poder y él mismo ordenó la ejecución sumaria de los principales cabecillas. En términos estrictos, los métodos políticos empleados por el inquisidor de Sicilia para dar el contragolpe no tenían que ver con la actividad inquisitorial, pero no cabe duda de que la autoridad de su cargo y sus redes de información fueron factores indispensables para el éxito como lo sugiere el estudio de Manuel Rivero. Así, el caso se convirtió en una demostración de que la Inquisición española podía actuar para mantener el orden establecido y los intereses del rey, sobre todo en los reinos periféricos.

En ese mismo sentido pueden entenderse las acciones que realizó el tribunal de México en 1666, cuando el virrey le solicitó su ayuda para descubrir una conspiración que no tenía nada que ver con cuestiones religiosas. Sin someterse a las órdenes de una autoridad civil ni mudar su oficio, el tribunal aceptó hacer la averiguación como un gesto de amor a la monarquía, e indicando que haría esas investigaciones "extrajudicialmente". Al final, concluyó que la conspiración provenía de conversaciones imprudentes y rumores infundados.

En Portugal la relación entre la Inquisición y la Corona no fue fácil después de la separación de 1640, principalmente porque el papa no reconoció durante casi tres décadas a la casa de Bragança. Si bien el rey desconfió de algunos inquisidores que se oponían abiertamente a la separación de España, de inmediato comenzaron las negociaciones para reorganizar el sistema inquisitorial bajo la nueva casa reinante. Como señala Ana Isabel López Salazar, "el Santo Oficio quería conservar su poder, fuese bajo el monarca que fuese". La misma autora señala que casi de inmediato el nuevo

monarca portugués estableció una nueva y estrecha relación con la Inquisición, como lo demostró la asistencia de la familia real a los autos de fe de 1642 y 1645, episodios propicios para que los predicadores exaltaran simultáneamente a la Inquisición y al rey que ayudaría a extirpar la herejía.

Las cosas cambiaron, sin embargo, cuando el rey de Portugal, en atención a los compromisos adquiridos, quiso eximir a cristianos nuevos del confisco de bienes en casos de judaísmo. La Inquisición se opuso al decreto real, como lo hizo también el papa, que además no había reconocido todavía a la Corona portuguesa. Después de un periodo de fuertes conflictos entre el rey de Portugal y un inquisidor general empeñado en sostener la autonomía de la Inquisición y su autoridad apostólica, se llegó a un acuerdo precario a partir de 1653, año en que el inquisidor murió y su plaza quedó vacante durante 15 años. Cuando finalmente Roma reconoció la legitimidad de la casa de Bragança, en 1668, la Corona pudo negociar un nuevo inquisidor general con una importante novedad: en vez de que Roma lo nombrara a propuesta del rey, éste lo nombraría directamente, con aprobación de Roma.

Semejante ajuste no era menor, pues podía interpretarse como que Roma delegaba la facultad inquisitorial al rey y no al inquisidor general, una manera de legitimar el pleno control de la Corona sobre la Inquisición portuguesa. Sin embargo, después de este gesto, el papa trató de recuperar autoridad sobre la Inquisición portuguesa y tomó por pretexto los reclamos de emigrados conversos y exconvictos de judaísmo. Con el argumento de verificar que la Inquisición portuguesa siguiese el estilo del Santo Oficio y no estuviese cometiendo graves injusticias, el papa suspendió la facultad apostólica y exigió a los inquisidores portugueses que se le enviasen causas completas en comprobación de lo pedido. Después de una negociación y sin que se aceptara todo lo que anhelaba el pontífice, en 1681 Roma dio nuevamente luz verde a la Inquisición portuguesa para actuar, y ésta se fue plegando cada

vez más a las directrices de la política real, lo que sentaría las bases de la reforma que se consiguió en el siglo siguiente.

DEL IDEAL DE ARMONÍA A LA CRISIS SUCESORIA EN ESPAÑA

La ceremonia pública más importante de la Inquisición era el auto de fe, símbolo de la victoria de la fe y recordatorio vivo del apoyo que el rey daba a la Iglesia en su guerra constante contra la herejía, como han mostrado, entre otros autores, Consuelo Maqueda y Doris Moreno. Este último aspecto, el del apoyo del monarca, se mostraba con mayor energía cuando el auto de fe era importante y se entregaban a la autoridad secular algunos reos o estatuas de reos condenados por herejía. En este caso la autoridad secular era la encargada de conducirlos a algún lugar y condenarlos a la hoguera, un castigo que no imponía la Inquisición sino la justicia real, sobre el entendido de que el rey no toleraba la existencia del hereje en sus reinos.

El gran auto de fe celebrado en 1680 en presencia del rey de España Carlos II, en la plaza mayor de Madrid, fue por lo tanto una oportunidad ideal para demostrar la armonía del rey con la institución inquisitorial. Unos años antes, durante la minoría de edad y la regencia de su madre Mariana, el inquisidor general Nithard, de la Compañía de Jesús, había tenido gran influencia en la Corte. Por ello, el nuevo inquisidor Sarmiento de Valladares estaba muy interesado en confirmar el vínculo con el monarca ya en funciones y demostrar que la Inquisición estaba plenamente protegida bajo el reinado de los Austrias. Por lo mismo, más importante que ese auto general de fe fue su representación pictórica: un gesto de la Inquisición para agradecer al monarca y recordarle sus obligaciones. Con gran maestría, el pintor Francisco Rizi plasmó en un lienzo todos los elementos de la escena inquisitorial. Cada actor fue representado en su lugar y papel específicos: rey, inqui-

sidor general, inquisidores de corte, calificadores, predicadores, alguaciles, fiscales, relator, familiares, predicadores y los propios reos. En ese auto, el gran protagonista no era el rey ni el inquisidor general, sino la ceremonia en todo su dinamismo; presidida por una enorme cruz verde, que se enlutaba con un velo durante la ceremonia y se descubría al final en señal de victoria. El auto de fe de 1680 tenía un efecto didáctico, bien captado por Rizi y plasmado también en la relación impresa que circuló en toda la monarquía.

Sin embargo, detrás de este ideal se escondían las tensiones políticas entre la Inquisición y otros cuerpos de la monarquía. La molestia principal tenía que ver con la actividad judicial de la institución en causas que no eran de fe, sobre las que actuaba en virtud de su fuero. Estas discrepancias llevaron a una fuerte discusión en 1696, cuando varios consejos de la monarquía promovieron una controversia con la institución inquisitorial. Para solucionar el conflicto, el débil rey Carlos II aceptó que una Junta Magna de consejos iniciara un proyecto de reforma para reducir las atribuciones de los tribunales de Inquisición en causas civiles y criminales relacionadas con sujetos que tenían fuero inquisitorial. La reforma, que no llegó a ponerse en vigor, suponía también una serie de restricciones e intervenciones al Consejo de la Suprema para garantizar el mejor entendimiento con otros consejos.

La situación política de la monarquía se complicó al deteriorarse la salud de Carlos II sin que éste tuviera heredero. En esa coyuntura, la Inquisición quedó en medio de dos partidos antagónicos que competían por la sucesión: uno apoyaba a un heredero de la casa reinante en Francia y otro apoyaba a un candidato de la casa reinante en Austria. El viejo inquisidor general, Tomás de Rocaberti, desempeñó un papel ambiguo, pues sin ser particularmente proclive a una posición o a otra, terminó mezclado en una intriga palaciega que se atribuyó al "partido francés", centrada en la enfermedad del rey y en los rumores de que se hallaba "endemo-

niado". En efecto, dominado por el cardenal Portocarrero, que era arzobispo de Toledo y presidente del Consejo de Castilla, Carlos II aceptó que su nuevo confesor, el dominico Froilán Díaz, lo sometiese a un extraño proceso de exorcismo, que se llevó a cabo con la aprobación del inquisidor general Rocaberti. Los opositores creían que se trataba de un mecanismo para dominar al rey y obligarlo a elegir un heredero cercano a los intereses de Francia.

Un año después, tras el fallecimiento de Rocaberti, la Inquisición dio un giro bajo el nuevo inquisidor general, Baltasar de Mendoza. Este último encabezó una cruzada contra quienes habían participado en el exorcismo del monarca y en particular contra Froilán Díaz, sin importarle enfrentarse con el "partido francés", que había cobrado mucha fuerza. La situación era tan complicada que el propio Consejo de la Suprema y otros tribunales inquisitoriales se negaron a secundar al inquisidor general. Éste, por su parte, recurrió a su facultad apostólica primigenia para modificar el Consejo de la Suprema e imponer su voluntad. Si bien ello provocó que Froilán Díaz dejara su cargo y huyera a Roma, la Inquisición española en su conjunto quedó en una posición muy frágil una vez que la balanza política inclinó la Corona de España en favor de Felipe de Anjou, nieto del rey de Francia.

JESUITAS, JANSENISTAS Y REGALISTAS

La llegada de la casa Borbón a España no despertaba confianza a la Inquisición. Al igual que España y Portugal, Francia era un Estado católico y en tiempos de Luis XVI se había hecho cada vez más intolerante, pero el confesionalismo nunca había descansado en la actividad inquisitorial, y el alto clero francés había dado muestras recientes de su capacidad de oponerse al pontífice. La Inquisición tenía razones para temer que el nuevo rey de España adoptase una actitud poco cooperativa con ella, y temía también que la cercanía

con Francia provocase en España pugnas tan graves como las que habían dividido a la Iglesia de aquel reino.

La fractura de la Iglesia francesa en el siglo XVII tuvo que ver, entre muchas otras cosas, con una serie de disputas teológicas protagonizadas por los miembros de la Compañía de Jesús, por un lado, y los llamados "jansenistas", por otro. Estos últimos eran los seguidores del teólogo belga Cornelius Jansen, profesor en la universidad belga de Lovaina y autor del *Augustinus*, un importante tratado sobre San Agustín. Esta obra, que fue publicada en 1640, dos años después de la muerte de Jansen, era una reflexión teológica con repercusiones morales y sociales y muy crítica de la doctrina jesuita.

Contra la predestinación de Lutero y Calvino, los jesuitas defendían el libre albedrío del ser humano; suponían que éste actuaba y pecaba en libertad y que por tanto era responsable de su oportunidad de salvar o condenar su alma. Jansenio, en cambio, rescataba los principios de san Agustín sobre la concupiscencia natural del hombre, interpretando que éste se salvaba por la gracia de Dios antes que por sus propios méritos. La obra de Jansenio recibió fuertes críticas de los jesuitas, que lo equipararon a Lutero y Calvino y consiguieron que Roma emitiera una condena enérgica en contra suya.

A través de sus Congregaciones del Índice y de la Inquisición, el papado prohibió la obra de Jansenio y proscribió varias de sus proposiciones como "heréticas" en todo el mundo católico. En Francia, donde Jansenio tenía muchos admiradores, los ánimos se exaltaron, pues teólogos y obispos argumentaron que la prohibición tergiversaba lo que había escrito. Es decir, sostenían que el pontífice había malinterpretado al autor y que se había equivocado en su censura. De este modo el problema se desvió de la cuestión teológica de fondo a la discusión de si Roma tenía autoridad para prohibir a un autor por algo que éste no había querido decir. ¿Tenía autoridad Roma para empeñarse en una prohibición cuando otros obispos no veían herejía en el autor condenado?

Como en Francia no había Inquisición, no hubo manera de poner en práctica las prohibiciones de Roma contra Jansenio. Las prohibiciones en materia religiosa radicaban en los parlamentos, y éstos aprobaron la posición del clero francés, que en sus concilios provinciales no había encontrado errores en la obra del teólogo. De esta manera, la Corona daba su respaldo a los eclesiásticos que criticaban el exceso de autoridad por parte de Roma. En 1685 una asamblea de obispos franceses llegó al extremo de pronunciarse en contra de la infalibilidad del papa, reconociéndole ser el primero entre los obispos pero afirmando que la sabiduría de la Iglesia no radicaba en él, sino en los concilios. Los jesuitas, por el contrario, se convirtieron en los principales defensores de la autoridad del papa y tacharon a sus opositores de "jansenistas", mote que desde entonces se usó más para referirse a los enemigos de las decisiones de Roma que a los seguidores directos de Jansenio.

En los años finales del siglo XVII, la Compañía de Jesús recuperó fuerza en el gobierno de Francia, que asumió una política más cercana a Roma, sobre todo después de que Luis XVI asumiera la política religiosa que lo llevó a revocar la tolerancia a los calvinistas. Así, lejos de desvanecerse, la disputa entre jesuitas y "jansenistas" se renovó y estaba en pleno vigor cuando Luis XIV vio coronado a su nieto como rey de España.

LA GUERRA DE SUCESIÓN ESPAÑOLA

La llegada al trono español del nieto del rey de Francia significó un nuevo desafío al entendimiento entre los monarcas y la Inquisición, aunque no necesariamente una ruptura. Ya hemos señalado que Luis XIV era un firme defensor del confesionalismo, pero también que lo entendía de un modo distinto; por un lado, había prohibido el calvinismo en Francia con la revocación del edicto de Nantes (1685); por otro, había dejado que los parlamentos

juzgaran los delitos de herejía y que el clero francés se atreviese a negar rotundamente la infalibilidad del papa y la condena al jansenismo.

La Inquisición podía estar segura de que Felipe de Anjou mantendría los principios de intolerancia religiosa en los que había sido criado, pero dudaba sobre la política que adoptaría en relación con la Inquisición y con Roma, que hasta el último momento había preferido al candidato austriaco. Una vez en el trono, Felipe V mostró que no quería destruir la institución, sino ganársela como aliada. Así, comenzó por intervenir directamente en el Consejo de la Suprema, como habían hecho sus predecesores de la casa de Habsburgo, para hacer contrapeso al inquisidor general, el problemático Baltasar de Mendoza, al que nos referimos páginas atrás.

Bien enterado de que el inquisidor general había sido uno de los principales opositores a su coronación, Felipe regresó a su cargo a los consejeros que aquél había destituido y en 1705 lo sustituyó a él, con el obispo Vidal Marín, un eclesiástico afecto a su gobierno. El papa, queriendo evitar mayores males y bajo presión de Francia, aceptó el cambio hecho por el monarca. A partir de entonces la Inquisición, comenzando por el Consejo de la Suprema, se sometió a la política real y a las necesidades de la guerra, como han mostrado en sendos estudios José Solís y Juan Carlos Galende.

La demostración de la nueva subordinación se manifestó cuando el Consejo de la Suprema expidió un edicto para reforzar la lealtad del clero a Felipe V, ordenada por los obispos españoles. Los términos del edicto se centraron en condenar a los sacerdotes que, durante la confesión, no recomendasen el juramento o convenciesen a los fieles de asumir la causa contraria. Es decir, equipararon la traición al rey en el confesionario con el delito de solicitación, que durante años había perseguido el tribunal, como "abuso del sacramento de la penitencia", al que añadían "y

evidente ruina en lo espiritual y temporal de estos catolicísimos y fidelísimos reinos".

El apoyo de la Inquisición al monarca fue constante durante la Guerra de Sucesión, y en las dos ocasiones (1706 y 1710) en que el archiduque Carlos consiguió entrar a Madrid el Consejo y el tribunal de Corte evacuaron la ciudad para evitar caer bajo su órbita. Los problemas volvieron, sin embargo, cuando el inquisidor general falleció en 1709, pues el papa no quiso reconocer al sucesor propuesto por Felipe V. La razón era simple: el papa tenía una pretensión idéntica por parte del archiduque Carlos, que controlaba la región de Barcelona, y no estaba seguro de cuál sería el desenlace de la guerra. Durante unos tres años, el Consejo de la Inquisición funcionó sin inquisidor general, hasta que finalmente Roma consiguió nombrar uno más cercano a sus intereses: el cardenal del Giudice, noble italiano, elector de pontífices y exvirrey de Sicilia, del que hablaremos más tarde. Lo notable es que, como muestra el historiador José Solís, el papa también tenía preparado un breve de nombramiento para el inquisidor designado por el archiduque, aunque no llegó a enviarse. Semejante actitud sugiere que en el juego político Roma estaba preocupada por la supervivencia de la Inquisición en cualquier escenario.

La paz de Utrecht trajo el fin de la guerra y el reconocimiento de Felipe como rey de la monarquía española (1713) pero también graves pérdidas y concesiones por parte de España. Una de ellas, de mucha significación para la historia de la Inquisición, fue la aceptación de la pérdida del puerto y de la península de Gibraltar, conquistado por los ingleses durante la guerra. La posibilidad de que hubiese una colonia no católica en un lugar estratégico de la Península ibérica preocupó sobremanera a la Iglesia y a la Inquisición, como lo muestra la correspondencia estudiada por el historiador Antonio Domínguez Ortiz. Ante las presiones inquisitoriales, la Corona intentó que el tratado de Utrecht mantuviese la exclusividad de la religión católica en Gibraltar, pero fracasó por

completo. Tampoco pudo conseguir que la Inquisición conservara autoridad sobre la población española residente en esa pequeña península sometida por Inglaterra.

Las cosas no podían ser peores desde la perspectiva inquisitorial. Contra el ideal de unidad religiosa, España se vio forzada a admitir que Inglaterra convirtiera a Gibraltar en un puerto abierto a la tolerancia religiosa con el claro propósito de romper el predominio de la Iglesia católica. La ausencia de vigilancia inquisitorial en ese espacio favoreció la inmigración de descendientes de cristianos nuevos y así, por primera vez en más de dos siglos, volvió a establecerse en la Península ibérica una comunidad judía. El fenómeno de rejudaización que hemos visto en otras partes de Europa se podía dar ahora en la propia península más o menos al mismo tiempo que las inquisiciones realizaban los últimos procesos a judaizantes en España y Portugal. Con el tiempo se vio que, lejos de ser un foco de nuevos conflictos, el espacio de tolerancia en Gibraltar podía ser una válvula de escape a las tensiones religiosas.

14
REFORMAS REGALISTAS

Las reglas mundiales sancionadas por la Paz de Utrecht (1713) provocaron fuertes tensiones entre las potencias católicas y el pontífice, que se resistía a perder preeminencia en el mundo católico. En un contexto de regalismo creciente y tensiones con Roma, la Corona española intentó retomar la reforma inquisitorial que había intentado desde el siglo anterior. Ello provocó una confrontación entre el gobierno de Felipe V y el inquisidor general, que hizo una defensa férrea de la autonomía inquisitorial y logró aplazar la reforma por varias décadas.

El juego de fuerzas cambió con la expulsión y la supresión de la Compañía de Jesús en Portugal, Francia y España (1759-1767). Esa toma de poder frente al pontífice, que llevó a declarar la extinción de la orden en 1773, permitió impulsar cambios eclesiásticos de gran calado; entre ellos, una reforma profunda a la Inquisición en Portugal y una reforma más moderada en España. También en la Península italiana los estados cuestionaron la actividad inquisitorial dirigida por Roma y renegociaron los principios de sus respectivos tribunales, provocando con ello una crisis enorme en el sistema de la Inquisición romana.

MACANAZ Y GIUDICE

El nombramiento del cardenal del Giudice como nuevo inquisidor general de España fue un triunfo diplomático de Roma, pues le

permitió intervenir en la política eclesiástica de Felipe V y contrarrestar el regalismo de sus ministros, como ocurrió con la célebre persecución del fiscal del Consejo de Castilla, Melchor de Macanaz.

En los años de la Guerra de Sucesión (1701-1713), Felipe V había establecido impuestos al clero y había echado mano de bienes eclesiásticos para sufragar los gastos. Macanaz, que era entonces un diligente funcionario de Valencia, había actuado en esta materia y escrito textos en favor de los derechos del rey sobre la Iglesia. Cuando el papa reconoció que el archiduque Carlos también tenía justas aspiraciones al trono de España, el rey expulsó al nuncio y decidió no aceptar más breves del papa. Se trataba de represalias diplomáticas para ejercer presión sobre Roma y fortalecer la idea de que el rey sabía defender sus "regalías", es decir, sus derechos sobre su Iglesia. En esa coyuntura, Macanaz escribió en favor del derecho del rey para gravar al Estado eclesiástico y sostuvo que el papa no podía oponerse, porque el rey había recibido, del propio pontífice, la autoridad máxima sobre su Iglesia.

Tras estas demostraciones de regalismo, el nombramiento del cardenal del Giudice como inquisidor general sólo se explica por la necesidad que tenía el rey de España de alcanzar un acuerdo con Roma para terminar con la guerra. Como muchos supusieron, el nuevo inquisidor no tardó en demostrar que no era partidario de la política "regalista" de Felipe V, sino un defensor de la autoridad pontificia, de los derechos del clero y de la autonomía inquisitorial.

Tras el fin de la Guerra, el rey volvió a la política regalista que se había ido fortaleciendo en años anteriores. Retiró a Giudice de la Junta Magna que diseñaba las reformas políticas y colocó a Macanaz en la fiscalía del Consejo de Castilla (el máximo órgano de gobierno). La intención era clara: llevar adelante los proyectos que se habían esbozado durante el conflicto bélico. Macanaz fue todavía más lejos, al proponer una reforma integral que ponía límites (sobre todo, económicos) al Estado eclesiástico y nulificaba

la capacidad de protesta del papa. A finales de 1713 el osado fiscal trató de difundir su opinión en un memorial que circuló manuscrito y que provocaría su gran confrontación con la Inquisición, misma que estudió con detenimiento Carmen Martín Gaite.

Durante ese año y pese a la afrenta, el inquisidor Giudice no manifestó una oposición abierta a la nueva política de la Corona, pero a comienzos de 1714, tras el fallecimiento de la reina, el inquisidor emprendió un inusitado viaje a Francia (con el apoyo de un sector de políticos españoles) con la intención de persuadir al moribundo Rey Sol de la crisis que acarrearía la política de Felipe y de la necesidad de mantener una mejor relación con Roma. Lo más sorprendente de esta estancia fue que Giudice publicó un edicto de prohibición de textos, entre los que figuraba el anónimo memorial que, en voz baja, todo el mundo atribuía a Macanaz.

La publicación del edicto del inquisidor general de España en espacios eclesiásticos de Versalles, París y el castillo de Marly (donde se encontraba) causó extrañeza a los franceses y aun corrió el rumor de que hubiese una trama para establecer una Inquisición en Francia, pero la intención era más simple. La expedición de un edicto inquisitorial desde el extranjero era una manera de argumentar que la autoridad apostólica se mantenía intacta en el inquisidor general a pesar de las limitaciones que se le querían imponer. A leguas de distancia de su sede, el cardenal del Giudice quería demostrar que podía prohibir por sí mismo y hacer que el Consejo de la Suprema replicara esa prohibición en toda la monarquía española.

El grupo regalista cercano a Felipe reaccionó de inmediato contra esta acción del inquisidor general, a quien se le impidió regresar y se le anunció incluso su destitución, mientras el rey ordenaba sustituir a varios miembros del Consejo de la Suprema. Al mismo tiempo, Macanaz presentó en el Consejo de Castilla un proyecto de reforma del sistema inquisitorial. Este último se basaba en la referida consulta de la Junta Magna de 1696, que buscaba limitar las

prerrogativas reales concedidas a la Inquisición, como la de poder juzgar a sus miembros y familiares acusados por delitos comunes, y convertirla en un mero tribunal eclesiástico dependiente del monarca, como si se tratase de un patronato. Macanaz fue más allá de estas propuestas, al defender el derecho del rey para juzgar causas de fe y, por tanto, la posibilidad de que un reo pudiese apelar una sentencia inquisitorial ante otra instancia de justicia.

La Inquisición no tardó en entender que el proyecto, más allá de rebajar su autoridad, amenazaba el principio de autoridad apostólica, así que cerró filas para dar batalla al consejero del monarca. El inquisidor general, por su parte, no admitió su destitución, y desde Bayona logró que el Consejo de la Suprema en Madrid formara un expediente contra el fiscal del Consejo de Castilla, mientras él y otros eclesiásticos escribían al rey de Francia y al papa exigiendo un cambio urgente de política en España.

La nueva esposa del rey, Isabel de Farnesio, cercana a círculos de poder en Roma, facilitó un nuevo acuerdo en materia religiosa. En 1715, después de año y medio de forcejeos, el inquisidor general regresó a España triunfante mientras el fiscal de Castilla partía al exilio y el rey se retractaba de lo actuado contra el Consejo de la Suprema. Al menos en este momento, Felipe V parecía recuperar la relación con la Inquisición que habían tenido sus predecesores; se mostraba engañado por un mal ministro y daba a entender que, de ahí en adelante, seguiría el camino de la religión como razón de Estado.

En términos personales, el triunfo del inquisidor general no duró mucho. Pasada la crisis, el rey buscaría la manera de deshacerse de un inquisidor tan belicoso y finalmente consiguió que el papa aceptara sustituirlo con un nuevo candidato, lo que llevaría a una etapa de varios inquisidores que no lograron afianzarse en el cargo durante más de una década. A pesar de ello, en términos institucionales la Inquisición española había sobrevivido casi intacta y se había logrado demostrar que una reforma profunda

de esa institución era una empresa que requería habilidad para negociar. La década que siguió a la Guerra de Sucesión vio una reanudación de la actividad inquisitorial en todos sentidos: visitas a tribunales, arreglo de finanzas, reanudación de procesos e incluso el inicio en varios tribunales de Castilla y Andalucía de procesos contra portugueses judaizantes.

El gran perdedor en términos personales fue Macanaz. Sin embargo, sus proyectos reformistas, no sólo de la Inquisición sino también de la Iglesia en general, seguirían vivos y serían retomados en tiempos de Carlos III, un rey que, además de rodearse de ministros regalistas como el conde de Campomanes, tendría la experiencia de haber organizado en Sicilia una Inquisición más cercana al poder real.

EL MODELO DE LA NUEVA INQUISICIÓN SICILIANA

Uno de los resultados de la Guerra de Sucesión del que no hemos hecho mención fue la supresión del tribunal inquisitorial de Cerdeña (que dependía de la Inquisición española), después de que la isla fue conquistada por los austriacos en 1708. Según Andrea del Col, autor de una historia general sobre la actividad inquisitorial en la Península italiana, no es muy claro qué ocurrió con él después de que Cerdeña fue anexada al ducado de Saboya (1718). Al parecer, el tribunal establecido en la ciudad de Sassari fue suprimido y la persecución de casos de herejía regresó a manos de los obispos. Sin embargo, un nuevo arreglo debió establecerse después, porque a mediados de siglo parece haber funcionado un nuevo tribunal inquisitorial en Cerdeña sujeto a la jurisdicción de la Congregación de la Inquisición de Roma.

El tribunal de Sicilia (en la ciudad de Palermo), por otro lado, sobrevivió con dificultades a los importantes cambios políticos ocasionados por la Guerra de Sucesión. Tras la firma de la paz,

Nápoles y Sicilia pasaron a constituir un reino independiente bajo la casa de Saboya (1713). El tribunal siciliano se mantuvo en funciones, pero ya no dependiente de la Inquisición española sino de Roma.

En 1734 el reino de las dos Sicilias volvió a quedar bajo la tutela de un borbón español, el futuro Carlos III de España, aunque ya no regresó a ser parte de la monarquía española. Durante unos años se discutió qué hacer con la Inquisición, pues no se quería que dependiese de Roma ni parecía conveniente (aunque se argumentaba que era legalmente posible) que volviese a ser parte de la Inquisición española. Al final, la solución fue la creación en 1738 de un sistema inquisitorial propio con un inquisidor general a su cabeza, con las mismas atribuciones y características que el inquisidor general de España. La nueva Inquisición siciliana, sin embargo, estuvo lejos de ser un renacimiento de la institución. El historiador Vittorio Sciuti Russi, que estudió estos ajustes administrativos, sostiene que la autonomía respecto de Madrid "aceleró el proceso de decadencia" de la institución, que se hizo cada vez más dependiente del monarca. El nuevo tribunal se limitó a su carácter eclesiástico, sin más atribuciones que las de actuar en causas de fe. Al no haber un Consejo de Inquisición, el rey de Nápoles tomaría las decisiones necesarias para dirigir la institución, estipulando que las posibles confrontaciones con otros tribunales serían revisadas y resueltas por el virrey de Sicilia, "juez supremo" en cualquier asunto de competencias.

La destrucción de información impide a los historiadores calibrar la actividad de esta nueva Inquisición de Sicilia, pero los estudios de Sciuti Russi y de Marina Torres sugieren que el modelo produjo una actividad cada vez más modesta, circunscrita al territorio de la isla, y controlada por una Corona lejana, que no buscaba utilizarla sino más bien limitar su acción y evitar confrontaciones con otros cuerpos. Las limitaciones a su autoridad continuaron en los años siguientes. En 1746 el rey Carlos prohibió expresamente

que pudiera haber cualquier tipo de actividad inquisitorial en el territorio napolitano, frenando así cualquier pretensión de la Inquisición de Sicilia y trastornando también la actividad que realizaban algunos inquisidores nombrados por Roma.

El ejemplo temprano de Nápoles fue una llamada de atención sobre la actividad inquisitorial en todo el mundo. A partir de entonces los príncipes y gobernantes de Italia buscaron renegociar sus modelos de combate a la herejía, para disminuir o terminar con el control que ejercía Roma por medio de la Congregación de la Inquisición. Por otro lado, las Inquisiciones de Portugal y de España tuvieron un modelo de inspiración para desarrollar reformas inquisitoriales en una nueva etapa de confrontación con el papado y la Compañía de Jesús.

INQUISIDORES Y JESUITAS

Las pugnas entre jesuitas y jansenistas en Francia, que mencionamos en el capítulo anterior, se reavivaron precisamente en el año del tratado de Utrecht (1713), cuando el papa expidió la bula *Unigenitus* por la cual condenaba como heréticas 101 proposiciones del teólogo francés exiliado en Ámsterdam, Pasquier Quesnel, cercano al movimiento jansenista. Como había ocurrido antes con la condena a la obra de Jansenio, el papa intentaba mostrar que él tenía la última palabra en cuestiones de ortodoxia y herejía. Pero lejos de zanjar el conflicto, la bula avivó el conflicto entre jesuitas y jansenistas en Francia y provocó ecos conflictivos en Portugal y España, donde los jesuitas no sólo tenían un gran peso en colegios y universidades, sino también en el criterio censor del que se valían las Inquisiciones.

En consonancia con las prohibiciones de Roma, las Inquisiciones del mundo católico asumieron la condena de Quesnel, como antes habían hecho con la condena de Jansenio, y los calificadores

o censores, jesuitas frecuentemente, no dudaron en prohibir o exigir la expurgación o la corrección de numerosas obras que discutían la infalibilidad del papa o cuestionaban las doctrinas de la Compañía de Jesús. En las décadas siguientes Roma intentó aminorar el conflicto que crecía entre las órdenes religiosas, evitando que la Compañía de Jesús monopolizara la censura en la Congregación del Índice. Varios autores que los jesuitas tachaban de "jansenistas" merecieron la protección del pontífice en aras de evitar una nueva fisura. Ello provocaría, paradójicamente, un inusitado choque entre el papado y la Inquisición española en la década de 1740.

En rigor, la Inquisición española debía también hacer todo lo posible para evitar los conflictos entre órdenes. Para ello expedía edictos que amenazaban con procesar a los autores y divulgadores de cualquier escrito que atacase a una orden religiosa y prohibía terminantemente a cualquier eclesiástico tomar la pluma para defenderse de escritos injuriosos contra su orden religiosa. Sin embargo, la orientación jesuítica fue muy marcada y se llevó al extremo de permitir que con ella se formasen las recopilaciones de libros prohibidos.

El teólogo jesuita José Cassani recibió el encargo del Consejo de la Suprema Inquisición de España para elaborar un Suplemento al Índice de libros prohibidos (1739) y más adelante un nuevo Índice de libros prohibidos, el último escrito en latín (1747). Éste ocasionó un conflicto con Roma, pues en vez de hacer una simple compilación de edictos y prohibiciones inquisitoriales, el jesuita incorporó las obras italianas incluidas en la *Biblioteca Janseniana*, del jesuita Domingo Colonia, un catálogo prohibitivo publicado en Bélgica y rechazado por el propio pontífice. De esta manera, la Inquisición española prohibió a algunos autores "jansenistas" que gozaban de la protección del papa, entre ellos el cardenal de Noris. Este último era un teólogo dominico cuyas obras habían sido examinadas por la Congregación de la Inquisición y declaradas

tan católicas como su autor, que era cercano al pontífice y a los inquisidores de Roma.

La controversia llegó a un extremo absurdo cuando el papa exigió que se sacara a Noris del Índice español y el inquisidor general de España le respondió que no lo haría porque la prohibición era adecuada y la Inquisición española no estaba subordinada a la romana. Curiosamente, el argumento que empleó el inquisidor general, asesorado por el confesor del rey, el jesuita Francisco Rávago, es que el papa había delegado a la Inquisición española su autoridad apostólica, es decir, que el argumento que unos años antes se había usado para sustraerse de la política del rey ahora se usaba para sustraerse de la crítica del pontífice. Más que una actitud "regalista", la Inquisición española mostraba su voluntad de regirse por sí misma.

Si bien el Índice español de 1747 subsistió a pesar de la oposición de Roma, el apoyo que gozaba la Compañía de Jesús se tambaleó en todo el mundo en los años siguientes. Los nuevos reinados en Francia, España y Portugal decidieron disminuir el poder de los jesuitas y respaldaron a numerosos adversarios de la Compañía, sobre todo, procedentes de otros colegios y órdenes religiosas, dispuestos a escribir contra ella. Las opiniones que se habían leído y escuchado en Francia unas décadas antes se hicieron presentes en España y Portugal. A pesar del edicto y del índice mencionados de 1747, la década de 1750 se caracterizó por una proliferación de escritos en favor y en contra de la Compañía de Jesús, que la Inquisición intentó frenar sin éxito, pues tenía en su contra la voluntad de una nueva generación de ministros que defendían un regalismo tan crítico del papa como de los jesuitas.

Presionado por los reformistas, Fernando VI sustituyó a su confesor jesuita con el inquisidor general Manuel Quintano Bonifaz, que era eclesiástico secular. La Inquisición podía sentirse halagada con ese reconocimiento, pero al mismo tiempo el nuevo confesor enfrentaba la dificultad enorme de mediar con la Santa

Sede y de calmar la controversia jesuita, lo que resultaría imposible en un contexto en el que se avivaban las medidas contra la Compañía en Francia y Portugal.

LA GRAN REFORMA A LA INQUISICIÓN PORTUGUESA

A diferencia de España, la Inquisición portuguesa logró funcionar sin mayores contratiempos en las primeras décadas del siglo XVIII, con un inquisidor general a su cabeza que mantuvo una relación de entendimiento con el rey. Los historiadores Paiva y Marcocci muestran que mientras la Corona española se enfrentaba con el cardenal Giudice, el inquisidor general de Portugal, Nuno da Cunha, lograba asentar su autoridad con una firme alianza con el monarca portugués, quien acudió a varios autos de fe.

El precio de ese apoyo fue la subordinación cada vez mayor de la Inquisición al monarca. Durante el casi medio siglo que Cunha se mantuvo en su cargo (1707-1750), la Inquisición portuguesa incrementó su actividad sin meterse de lleno en el ataque al jansenismo. A diferencia de la española, la Inquisición portuguesa tenía menos injerencia jesuita y estaba más dispuesta a obedecer al monarca, como ocurrió de manera muy notable durante el gobierno del ministro Sebastião de Carvalho e Mello, el futuro marqués de Pombal.

El terremoto de Lisboa de 1755 fue el detonante de los cambios que Carvalho venía proyectando desde que asumió el control del gobierno bajo el reinado de José I (1750-1777). La renovación económica y urbana fue acompañada de proyectos de reforma a la Iglesia, sobre todo a la educación y a la propiedad agraria, que generaron la animadversión de la vieja nobleza y avivaron las tensiones con el clero y particularmente con la Compañía de Jesús. En este clima de crisis política creciente, el monarca portugués fue herido en un brazo cuando un grupo de hombres disparó contra

su carruaje (1758). De inmediato, Carvalho ordenó el comienzo de una investigación extraordinaria que encargó a un tribunal *ad hoc*, la Mesa de Inconfidência, al tiempo que exigía a otros organismos, como la Inquisición, su colaboración absoluta para mantener el orden en el reino.

Mientras la Mesa procesaba a un grupo de nobles portugueses, el rey de Portugal nombró a su hermano como inquisidor general, y éste demostró su actividad haciendo que el tribunal de Lisboa procesara a un jesuita acusado de haber escrito un texto subversivo y de estar vinculado a la supuesta conspiración contra el monarca. El jesuita se llamaba Gabriel Malagrida y el texto era una crítica a las reformas, a cuyo anticlericalismo atribuía el castigo divino del terremoto. Para asegurarse de que los inquisidores actuaran en el sentido que quería la Corona, el ministro Carvalho nombró a su hermano y a otro eclesiástico de su entera confianza como miembros del Consejo General de la Inquisición. Cuando el hermano del rey murió, el hermano de Carvalho lo sustituyó en el cargo de inquisidor general.

Tras la ejecución de los conspiradores mediante un procedimiento espantoso, Portugal ordenó la expulsión de los jesuitas bajo las sospechas de traición. Todo ello provocó la ruptura de relaciones con Roma, pero la Inquisición portuguesa se mantuvo leal a la Corona y dócil al ministro. Siendo el hermano de Carvalho inquisidor general, el jesuita Malagrida fue sentenciado como hereje por promover la doctrina del tiranicidio y violar el juramento al rey. Como tal, fue relajado y ejecutado en la hoguera como si se tratase del máximo representante de una nueva herejía.

Con este auto, la Inquisición portuguesa demostró su sumisión a la Corona, pero no se le dio la oportunidad de revitalizarse. Por el contrario, Carvalho, ya convertido en marqués de Pombal, limitó sus atribuciones y creó una Mesa Censória que le arrebató la exclusividad de la censura. Poco a poco, los tribunales inquisitoriales de Portugal fueron aceptando reformas que ya se venían

estudiando, como la moderación del secreto, y asumiéndose plenamente como tribunales regios como siempre había sido el deseo de los monarcas portugueses.

El encargado de consolidar la reforma inquisitorial en ley fue el cardenal Cosme da Cunha, nombrado inquisidor general en 1770. Como obispo de Leiria, Cunha había sido un prelado fiel al monarca e instaurador de la reforma regalista en su diócesis. Aunque era primo de la marquesa de Távora, una de las ajusticiadas por Carvalho, y hay testimonio de que quedó profundamente afectado por las ejecuciones, no escatimó críticas a los jesuitas y a los autores del atentado. Colocar a un obispo leal y regalista al frente de la Inquisición resultó algo natural. El famoso *Reglamento* del cardenal da Cunha (1777) logró lo que había sido una aspiración de los reyes de España y de Portugal desde la fundación de sus respectivas instituciones inquisitoriales, es decir: controlarlas plenamente. El nuevo código legal fijaba el carácter "real" de la Inquisición portuguesa, algo que en el mundo hispánico nunca quedó establecido en letras de molde.

LA REFORMA INCOMPLETA EN ESPAÑA

Como hemos dicho, en España no hubo una reforma a la Inquisición tan radical como la portuguesa, pero sí un cambio importante después de su desvinculación de la Compañía de Jesús, que había tenido mucha relación con sus censuras.

El ascenso de Carlos III al trono de España en 1759, el año de la expulsión de los jesuitas de Portugal, marcó también un nuevo cambio para la Inquisición y para la política regalista. El inquisidor general, que había merecido la confianza de Fernando VI en sus últimos años, fue expulsado en 1762 de la Corte cuando se atrevió a condenar un catecismo tildado de jansenismo que el nuevo rey había promovido en Nápoles y quería promover ahora en

España. Tras el golpe, el rey colocó a dos ministros del Consejo de Castilla en el Consejo de la Suprema y les ordenó elaborar un proyecto de reforma de la Inquisición. La conclusión fue que se debía reforzar el carácter real de la institución, como se había hecho en Sicilia; obligar al inquisidor general a consultar con el rey todos los nombramientos; limitar el fuero de los familiares y dependientes de la Inquisición, y solicitar al papa que delegase al rey la facultad inquisitorial (como hacía con la bula de santa Cruzada). El inquisidor general Quintano Bonifaz regresó para humillarse; pidió perdón al rey y se comprometió a no publicar ninguna bula del pontífice sin previa autorización del monarca. Sin embargo, fue lo suficientemente hábil para frenar el proyecto de reforma y evitar que la Inquisición perdiese su preciada autonomía.

La Inquisición española, que intentaba todavía ejercer alguna presión sobre el monarca, entendió pronto que el rey daba su pleno apoyo a una serie de ministros regalistas y antijesuitas, apoyados por el Consejo Extraordinario de Castilla. Mientras en Portugal la Inquisición se plegaba plenamente a la política real, en España había evitado una reforma y, sin embargo, estaba atada de manos para discutir las decisiones del monarca. Cuando un fraile se atrevió a denunciar el Tratado de la Regalía del conde de Campomanes, fiscal del Consejo Extraordinario (1765), la Inquisición de Corte simplemente archivó el expediente. Era evidente que el inquisidor general y el Consejo de la Suprema no pretendían animar una nueva cruzada contra un ministro, como lo habían hecho en tiempos de Macanaz.

Circularon en aquel tiempo numerosos manuscritos y papeles impresos, algunos con anuencia del Consejo de Castilla, sobre la expulsión de los jesuitas de Portugal y la supresión de la Compañía en Francia. La Inquisición española trató de prohibir los textos que se referían al asunto con la intención de evitar una polémica que pudiera afectar al Estado eclesiástico en su conjunto; sin embargo, tuvo serias dificultades para impedir la circulación

de impresos que eran autorizados implícita o explícitamente por altos funcionarios de la monarquía. La expulsión de los jesuitas en 1767 fue nuevamente un golpe desconcertante para una Inquisición vulnerada directamente y al mismo tiempo obligada no sólo a callar, sino también a coadyuvar con las decisiones del Consejo Extraordinario de Castilla.

Las contradicciones dentro del sistema se manifestaron con más fuerza en América, por encontrarse tan lejos del centro de las decisiones. El tribunal de México, en particular, había recibido órdenes del Consejo que recomendaban no prohibir ningún texto relacionado con los jesuitas y suma prudencia para actuar en un asunto reservado exclusivamente al Consejo Extraordinario de Castilla. Sobre esa base, se esperaba que el tribunal no se confrontase con las autoridades, pero cuando el virrey le pidió a la Inquisición detener unas cartas "antipastorales" y otros escritos críticos del arzobispo y de cuantas autoridades habían participado en la expulsión de los jesuitas, el tribunal se resistió a colaborar, aclarándole que la Inquisición no podía recibir órdenes del representante del rey. El virrey, furioso, le escribió al Consejo Extraordinario, acusando a los inquisidores de ser partidarios de los jesuitas y de negarse a obedecer órdenes del representante del monarca.

El Consejo de Castilla aprovechó la oportunidad para convencer al rey de hacer varias reformas en 1768, entre ellas, la prohibición explícita a que la Inquisición publicara breves pontificios sin autorización de la Corona. El inquisidor general no opuso resistencia a los cambios y dio órdenes a los tribunales de distrito para que se plegaran a la política real. El Consejo de la Suprema, además, envió un serio regaño a los inquisidores de México en el que manifestaban con claridad el cambio de los tiempos: "El Consejo ha visto —decían— con sumo dolor y desagrado vuestra errada conducta en haberos excusado [de colaborar con el virrey], y la desaprueba en todo y por todo".

No obstante, detrás de esta sumisión aparente, la Inquisición española continuó recabando información contra el propio fiscal del Consejo de Castilla, el conde de Campomanes, y contra otros críticos de la institución. A diferencia de Portugal, donde el marqués de Pombal pudo colocar inquisidores generales completamente dispuestos a impulsar el regalismo, la Corona española no pudo someter totalmente al sistema inquisitorial. El inquisidor general Quintano Bonifaz logró mantenerse en el puesto sin ceder del todo a las presiones del rey y sin alterar demasiado el sistema inquisitorial, una negociación que no debió ser sencilla teniendo al lado el ejemplo de la reforma portuguesa.

Al final del reinado de Carlos III sobrevivía un sistema inquisitorial que había perdido beneficios y privilegios; que había sufrido limitaciones en su fuero y autonomía. Pero conservaba su autoridad apostólica, el procedimiento secreto de sus tribunales y la última palabra en materia de censura. El Consejo de la Suprema, intervenido por individuos que no eran inquisidores, tomaba decisiones importantes y buscaba limitar la actividad de los tribunales. Estos últimos tuvieron que aprender a consultar más al Consejo, a no censurar libros por sí mismos, a abrir algunos expedientes sin poder concluirlos, y a solucionar causas con regaños y apercibimientos.

La reforma a la Inquisición española, que no llegó a ser tan drástica como la que se había hecho a la portuguesa, fue entendida por varios contemporáneos como un golpe a la institución y hubo quien llegó a elogiar al conde de Aranda de haber "limado" las uñas a la institución. Sin embargo, las limitaciones no tuvieron el propósito de destruir a la Inquisición, aunque algunos ministros probablemente lo deseaban. Como hemos visto, el objetivo central de las reformas fue incrementar el control del gobierno sobre las reformas, una institución eclesiástica que solía regirse de manera autónoma, lo que no podía permitirse en el contexto de la expulsión de los jesuitas.

A partir de entonces, la Inquisición española se modificó, pero lo hizo también en consonancia con la transformación de la política romana. La presión conjunta de España, Portugal y Francia tuvo como resultado la claudicación de la resistencia papal. Un nuevo pontífice, Clemente XIV, aceptó suprimir la Compañía de Jesús, obligando a sus miembros a convertirse en eclesiásticos seculares. Después de ello, disminuyeron las tensiones tanto en el interior de la Iglesia como en la actividad inquisitorial. Ello significó también una oportunidad de supervivencia para la Inquisición, más plegada y limitada por la política de la Corona.

Ciertamente, esa pérdida de autonomía puede leerse como un síntoma de pérdida de poder, pero la Inquisición española estaba lejos de desaparecer o de entrar en franca decadencia, como algunos historiadores han supuesto. En las últimas décadas, como veremos, reorientó y moderó su actividad; se alejó definitivamente de la defensa de los jesuitas y se acercó, por el contrario, a la política de Estado de control del clero. Esto significó, entre otras cosas, mucha prudencia y moderación en sus procedimientos, sobre todo cuando éstos tenían que ver con funcionarios de la Corona, pero aun así la negociación evitó una reforma profunda al procedimiento inquisitorial.

Es exagerado, por lo tanto, suponer que la crisis de estos años y la forma en que resolvieron el problema las coronas de Portugal y España, transformando la Inquisición, se debían a que las coronas "ilustradas" querían desaparecer la institución. Como veremos en el capítulo siguiente, los sistemas inquisitoriales se adaptaron a los nuevos tiempos en la medida en que las coronas quisieron que les sirviesen mejor. La subsistencia de la Inquisición en España y Portugal siguió siendo un recordatorio de que prevalecía la alianza entre el trono y el altar, aunque esa alianza se entendiera en otros términos.

15
EL DESAFÍO DE LA ILUSTRACIÓN

Las reformas a los sistemas inquisitoriales y otros fenómenos políticos mencionados en el capítulo anterior estuvieron relacionadas en distinto grado con la Ilustración, como se suele llamar a una serie de movimientos intelectuales simultáneos al desarrollo de los absolutismos en el mundo católico y protestante. Cierto tipo de "ilustración" sirvió para justificar medidas políticas de las coronas, mientras que otras vertientes fueron críticas y muchas veces prohibidas. Entre esos dos extremos, la actividad inquisitorial tuvo una relación ambivalente con las ideas de cambio.

En la primera mitad del siglo XVIII la Iglesia católica favoreció un tipo de renovación de los saberes sujeta a los límites de la ortodoxia. Las Inquisiciones se mantuvieron vigilantes de las comunidades letradas; pero cierta flexibilidad en la concesión de licencias para leer libros prohibidos y una moderación en la censura de los nuevos periódicos y libros científicos o "ilustrados" dieron la impresión de que intentaban ajustarse a los nuevos tiempos. Sin embargo, a mediados de siglo, la definición de los límites volvía a ser un punto sumamente controvertido.

¿ILUSTRACIÓN O ILUSTRACIONES?

La Ilustración fue un conjunto de movimientos intelectuales marcados por un anhelo de renovación, cuyos límites y características escapan a una sola definición. Sus raíces suelen rastrearse en

la generación inmediata a Galileo, es decir, a mediados del siglo XVII, después de la crisis provocada por la Guerra de Treinta Años, pero todo depende del lugar que se estudie o de los aspectos que se privilegien para definirla (pensamiento crítico, ejercicio de la razón, anhelo de libertad, etc.). La crisis de los imperios, la revolución de Inglaterra, el agotamiento provocado por las guerras entre católicos y protestantes, las migraciones de judíos y conversos: todo tuvo algo que ver en la búsqueda de alternativas a las interpretaciones dominantes.

En Francia la revocación del Edicto de Nantes (1685) provocó una fuerte reacción en los círculos de emigrados protestantes que habían abandonado el país en las décadas anteriores, ante el aumento de presiones para convertirse al catolicismo. Si bien muchos escritores criticaron la política católica con los viejos argumentos del protestantismo, hubo otros que desarrollaron argumentos basados en la libertad y en la tolerancia religiosa. Al poner en duda la superioridad de una religión sobre otra, el filósofo francés Pierre Bayle fue más allá de justificar las ventajas políticas y económicas de la tolerancia, como había hecho el médico inglés John Locke, también emigrado en Ámsterdam. El escepticismo de Bayle, que dudaba tanto de las religiones constituidas como de los sistemas filosóficos, tendría repercusiones intelectuales muy duraderas en los escritores de las generaciones siguientes.

Si pensamos en la Ilustración como una expresión literaria que buscaba escapar de los esquemas rígidos de la religión, reconoceremos como sus fundadores a autores como John Locke, Baruch Spinoza o Pierre Bayle. Pero esta genealogía literaria no es tan fácil de extender a todos los "ilustrados", pues hubo también escritores muy prolíficos que fueron fervientes cristianos (católicos o protestantes), y desde esa posición irreductible creían que la ciencia y la renovación del saber podían tener un sentido utilitario. La mayoría de los escritores no se consideraban parte de un "grupo" ilustrado, sino de una generación de lectores, escritores y

emisores de opiniones diversas sobre religión, sociedad, política, artes y ciencia.

Ámsterdam y algunas ciudades aledañas a Francia, como el cantón de Neuchatel, dependiente de Prusia fueron lugares excepcionales en una Europa controlada por la censura y la intolerancia religiosa. A comienzos del siglo XVIII se convirtieron en los principales centros de impresión, aunque no siempre de creación, de escritos que se distribuían de manera clandestina a Francia y otros países de Europa. Gracias a ello, cobró fuerza un tipo de literatura cuyo rasgo principal era la crítica a la sociedad francesa. Si bien estos escritos tenían puntos en común con la reacción jansenista y la crítica al papado, también eran críticos de los excesos autoritarios del poder monárquico y de la intolerancia protestante. Con su estilo ligero y humorístico, esta Ilustración francesa dio un soplo de aire fresco a la literatura, pues ofreció un modo distinto de entender y superar las preocupaciones religiosas, en ese entonces dominadas por las disputas entre jansenistas y jesuitas, como vimos anteriormente.

Tomemos como ejemplo las *Cartas Persas*, que se publicaron en Ámsterdam en 1721, sin nombre de autor y fueron muy leídas en Francia. En ellas un ficticio turco, visitante de París, le escribe a su corresponsal sobre los absurdos del mundo católico, donde existe un "ídolo viejo" (el papa) que ya no tiene fuerza, pero al que todo mundo "sólo por costumbre tributa incienso". Más adelante, el turco le relata los extraños combates de las escuelas religiosas que se enfrentan entre sí por minucias, creyendo cada una que tiene la razón, y aunque señala que en Francia estos conflictos (internos del catolicismo) no llevan a nada, advierte que, en cambio, en España y Portugal "hay unos derviches que no entienden de chanzas y queman a un hombre como coscoja". La alusión a la Inquisición era evidente.

El humor de las *Cartas Persas* fue un golpe a la seriedad de la teología jesuita y jansenista y una manera innovadora de presen-

tar la intolerancia religiosa: como un fenómeno que era a la vez terrible y ridículo. Su autor no era protestante ni holandés, sino el barón de Montesquieu, un noble francés, presidente del Parlamento de Burdeos, quien poco antes había mostrado su aversión a la intolerancia casándose, siendo católico, con la hija de una familia calvinista. En sus tratados posteriores sobre la sociedad y el orden político, el autor volvería sobre el tema inquisitorial desde una perspectiva más seria y profundamente negativa.

Otro libro fundamental de esa renovación intelectual fue *Religiones y costumbres del mundo*, que comenzó a publicarse también en Ámsterdam por dos emigrados franceses, el impresor Bernard y el dibujante Picart (1733-1737). Se trataba de una bien elegida compilación de crónicas y tratados diversos, acompañados de unas hermosas láminas, que buscaban familiarizar al lector con realidades que hasta entonces le habían sido completamente extrañas. La diversidad de creencias y prácticas religiosas, públicas o domésticas, se presentaba a los ojos del lector en un plano de igualdad y justificada con argumentos sobre la tolerancia procedentes de Bayle y de Locke. En los grabados de Picart, una pascua judía y los rezos en una mezquita parecían prácticas tan válidas como una misa católica.

El segundo volumen dedicaba una sección a la Inquisición, basada en un libro jansenista que, a su vez, tomaba textos y grabados de la *Relación de la Inquisición de Goa*, un libelo que había circulado en numerosas ediciones desde su aparición en Ámsterdam en 1678. El autor era el francés Charles Dellon, un exreo del tribunal que relató su propio proceso poniendo énfasis en su sufrimiento. El texto de Dellon sirvió para reavivar las críticas habituales del mundo protestante contra el fanatismo de los católicos, pero dio pie también a argumentos contra la intolerancia. Las elaboradas láminas de Picart, inspiradas en los sencillos grabados que habían acompañado las primeras ediciones de la *Relación de la Inquisición de Goa*, se convirtieron en un recurso para mostrar

la cara más cruel de la intolerancia religiosa, aunque se tratase de composiciones exageradas como la célebre representación de la cámara de tortura inquisitorial.

A la par de esos escritos, que tendían a adoptar una posición firme en favor de la libertad religiosa, y crítica del fanatismo y de la universalidad de las religiones, en distintas partes del mundo católico, incluyendo la propia Francia, hubo también una renovación intelectual menos atrevida, centrada en la renovación de la ciencia, de la tecnología y de las artes con más prudencia y bajo los auspicios de monarcas interesados en demostrar su amor por un "público" cada vez más exigente. También sus autores rechazaban la escolástica y las limitantes de la tradición al saber, pero no pretendían rechazar con ello la religión cristiana. Muchos de ellos buscaban una renovación gradual del conocimiento, un avance científico y racional en pos de mejoras sociales (la felicidad del público), e incluso un reordenamiento del Estado eclesiástico, sin cuestionar los principios de la religión o adaptándolos a las nuevas interpretaciones científicas.

La distinción entre unos y otros ilustrados, "radicales" y "moderados", como proponen Jonathan Israel y otros historiadores, no siempre es fácil de seguir, primero porque los autores no escribieron siempre del mismo modo y también porque el grado de "peligrosidad" fue siempre un elemento subjetivo. La *Enciclopedia* organizada por Diderot y D'Alembert, por ejemplo, reunía a autores tan diversos que se puede decir que sus artículos representaban todos los tipos posibles de Ilustración. Además, debe recordarse que los lectores de textos "moderados" también podían ser ávidos lectores de textos más "radicales". Lo notable en cualquier caso es que en Francia había cada vez más público para ese tipo de escritos y, por consiguiente, era más difícil evitar su circulación.

A pesar de los esfuerzos censores de la Universidad (principalmente de la Sorbona) y de las prohibiciones de los Parlamentos, la producción y la venta de libros hicieron imposible

su control. Muchos libros se introducían de manera clandestina a Francia y otros se reimprimían con algunos ajustes que permitían su publicación. Los "privilegios" concedidos por el rey, a veces en contradicción con los Parlamentos, facilitaron publicaciones con contenidos polémicos. Esto último ocurrió, precisamente, con una edición pirata de la obra de Bernard y Picart, que comenzó a publicarse en París en 1741 por dos eclesiásticos. Su edición, que supuestamente quitaba algunas partes malsonantes, dejó intacta la sección de Inquisición.

La moderación de la censura en Francia se hizo aún más patente durante la larga publicación de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert (1750-1763), que jamás hubiera visto la luz sin la orientación cómplice del propio director de la "librería" o sistema de control del libro, Guillaume de Lamoigon de Malesherbes. Tras los numerosos ataques, la *Enciclopedia* siguió publicándose en versiones depuradas, abreviadas o completas dentro y fuera de Francia. Robert Darnton, entre otros autores, ha dedicado varios libros a la publicación clandestina o semiclandestina de textos franceses que se imprimían fuera de Francia, pero con capital francés y la complicidad de diversos agentes del gobierno o sus opositores. Todo ello significó un relajamiento en la censura de libros, que contrastaba con los lugares donde subsistían los sistemas inquisitoriales y ejercía una presión nueva para modificarlos.

"NOVATORES" O ILUSTRADOS EN EL MUNDO IBÉRICO

En Portugal y en España, lo mismo que en los lugares de Italia donde subsistían tribunales de Inquisición, la renovación intelectual encontró mayores obstáculos, y muchos autores tuvieron que cuidar mucho más sus palabras en aras de evitar conflictos con la censura. Ello no quiere decir que la Ilustración se cancelase en esos espacios, pero ciertamente era muy difícil que alguien se

aventurara a escribir una obra susceptible de censura, a menos de que contara con el amparo de los gobernantes.

Sin entrar en la vieja polémica de si la inquisición fue o no la principal culpable del "atraso" intelectual en buena parte del mundo católico, puede decirse que fue un elemento muy importante que estorbaba y limitaba la producción escrita, tanto por el control de la imprenta y de la introducción de libros como porque funcionaba como un incentivo de autocontención para los autores. A pesar de ello, hubo importantes esfuerzos de renovación intelectual desde las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII, como los que encabezó en Módena el jesuita Ludovico Muratori, o como el grupo de "novatores" de Madrid, que buscaba reformar la enseñanza y las ciencias, principalmente la medicina. Si bien la Inquisición española como conjunto no adoptó una actitud particularmente beligerante contra los representantes de la "nueva ciencia", algunos tribunales inquisitoriales actuaron contra varios médicos destacados y atrevidos, acusándolos de judaísmo en la última oleada de persecución.

Ello ocurrió precisamente en 1721 con el sevillano Juan Muñoz Peralta, procesado por el tribunal de Corte (o de Madrid), o con Diego Mateo Zapata, procesado por segunda vez por el tribunal de Cuenca (había salido con una leve sospecha de un primer proceso treinta años antes). El caso de Zapata (1725) es bien conocido, pues su proceso completo sobrevive y ha sido estudiado y publicado por José Pardo Tomás. Ambos médicos fueron condenados a salir en auto de fe, con sambenito, para abjurar la sospecha que resultaba en su contra, una sentencia que distaba de ser benigna, pues la vergüenza pública de quienes habían sido destacados médicos y reconocidos fundadores de academias fue una pésima señal para los renovadores de la medicina. Varios historiadores han demostrado que en todos los puntos del mundo ibérico los médicos tuvieron una relación conflictiva con la Inquisición española durante el siglo XVIII.

La retórica ilustrada enfatizaba la idea de un público culto que se movía animado por la razón y la búsqueda de la verdad, que combatía el fanatismo y las supersticiones, que buscaba la renovación y la mejora de la sociedad, incluso su felicidad en la tierra. Ese lenguaje llegó a ser tan general que facilitó el entendimiento entre algunos *novatores* y la Inquisición en la primera mitad del siglo. El ejemplo clásico en España es el monje benedictino Benito Jerónimo Feijoó, renovador de las letras y padre de una escuela filosófica en España, quien consiguió amplias y elogiosas licencias para publicar durante 15 años (1726-1740) los nueve volúmenes de su famoso *Teatro Crítico*, en el que combatía la ignorancia popular, las supersticiones y el exceso de devoción, pero también algunas opiniones de autores extranjeros y no católicos.

Al proponer un modelo de una religión más racional, Feijoó coincidía con algunos autores jansenistas que, como hemos visto, clamaban por un catolicismo menos devocional, más interior, o por una reforma de la iglesia que pusiera énfasis en la conducta del clero y no en el exceso de imágenes y devociones. Sin embargo, a diferencia de ellos, el escritor español aceptaba plenamente la autoridad del papa y sometía su innovación a lo mandado por la Iglesia. Así, aunque su obra llegó a ser delatada a la Inquisición, nunca llegó a ser prohibida y ni siquiera expurgada. Más aún, puede decirse que algunas ideas de Feijoó eran bien vistas por la Inquisición de su tiempo, pues ésta también pretendía erradicar devociones no aprobadas, falsos milagros, supersticiones o expresiones de exceso devocional que podían conducir a la idolatría o al desdoro de imágenes sagradas.

En Portugal también se pensaba que era posible un acuerdo entre la Inquisición y un cierto tipo de Ilustración, si bien las trabas fueron semejantes a las existentes en España. Varios médicos portugueses estuvieron bajo la mira inquisitorial por su origen converso y otros porque defendieron postulados científicos de Descartes o de Newton. El modelo de Ilustración también estaba

muy acotado por los jesuitas y la Inquisición, que tenía a su cargo la censura previa y vigilaba incluso las tesis que se defendían en las universidades.

Los historiadores Marcocci y Paiva prestan particular atención al caso de Luis António Vernei, un oratoriano portugués residente en Italia que publicó (de manera anónima) en 1746 un polémico libro titulado *Verdadero método de estudiar*, en el que cuestionaba la censura, la Inquisición e implícitamente el predominio jesuítico en el saber. El libro fue prohibido al año siguiente por la Inquisición portuguesa, pero ello no impidió que unos años más tarde el autor se convirtiera en asesor intelectual del poderoso marqués de Pombal. Vernei era partidario de la tolerancia religiosa, pero después de la expulsión de los jesuitas aconsejó a Pombal que mantuviese la Inquisición como una manera de vigilar al clero y ejercer una censura "ilustrada" sobre la educación.

LÍMITES INQUISITORIALES

Francisco Sánchez Blanco ha señalado que la época más propicia en España para la apertura intelectual y la renovación "ilustrada" de las ciencias y las letras ocurrió en tiempos de Fernando VI (1746-1759) y no, como se suele afirmar, en tiempos de Carlos III. Si bien esto puede ser cierto en tanto que los ministros de Fernando fueron menos autoritarios y menos reacios a la crítica, conviene moderar el juicio respecto de los dos reinados. En lo que concierne al de Fernando VI, si bien fue propicio a un tipo de "Ilustración" moderada, es necesario reconocer que ésta estuvo profundamente limitada por la presencia inhibidora de la Inquisición.

Tomemos como ejemplo un caso que ha estudiado la historiadora Diana Bianchi. A comienzos del siglo XVIII, el joven funcionario Zenón de Somodevilla (futuro marqués de Ensenada) denunció ante la Inquisición de Logroño a su superior José del

Campillo, comisario ordenador de Marina, acusándolo de reunirse con herejes y leer obras prohibidas. El tribunal trató a Campillo con deferencia y aceptó descartar la sospecha con una simple advertencia, que se hizo también al denunciante. Años después Campillo fue nombrado ministro de Guerra, Marina, Indias y Hacienda, y más tarde el marqués de la Ensenada lo sucedió en los mismos cargos. La Inquisición no había estorbado el ascenso de ninguno de los dos personajes y sin embargo estuvo muy presente en sus vidas.

La presencia de ese tribunal, que solía ser encomiado en sermones y oraciones, hizo que esos dos grandes funcionarios contuvieran, uno por voluntad y otro por advertencia, sus opiniones, sus lecturas y por consiguiente su "ilustración". Durante el reinado de Fernando VI el marqués de Ensenada creó un colegio de cirugía y escuelas prácticas, mejoró los puertos y arsenales, y fomentó las artes y los estudios científicos con utilidad pública, pero tuvo también aspectos de profunda intolerancia, como su campaña contra los gitanos. En su renovación "ilustrada" confiaba en la orientación de la Compañía de Jesús y de los límites que marcaba la Inquisición; se preciaba de ser muy católico, y fue enemigo de espíritus libres y críticos, como el ya estudiado Melchor de Macanaz, a quien encarceló cuando éste ya era viejo.

Las fuertes limitaciones de la Ilustración católica de la primera mitad del siglo se ejemplifican mejor aún con el caso ya mencionado del jesuita José Cassani, generalmente identificado con la generación de los *novatores*. Miembro de la Real Academia (fundada en 1713), fue matemático, ingeniero y arquitecto, autor de tratados de arquitectura y de un tratado sobre cometas. Este texto, como los de Feijoó, intentaba desterrar "errores comunes", como suponer que los fenómenos estelares provocaban fenómenos naturales, pero no se dirigía a desengañar al "vulgo", que le parecía tarea imposible, sino a "los cuerdos y hombres de juicio". Sus escritos, que algunos autores consideran parte de ese movimiento de renovación

intelectual, han sido juzgados por otros como débiles en argumentos científicos, muy selectivos y aferrados a la tradición jesuita.

Cassani era también maestro de teología en el colegio imperial de Madrid, calificador de la Inquisición y visitador de librerías, y siendo ya viejo, fue designado por el inquisidor general Francisco Pérez de Prado para realizar el Índice de libros prohibidos de 1747, que provocó la fuerte controversia que mencionamos en el capítulo anterior. El que se encargase a un intelectual destacado la compilación de censuras inquisitoriales es señal de que la Inquisición española aspiraba a desempeñar un papel en la depuración del saber, y contribuir, mediante la censura de lo prohibido, al desarrollo de la ciencia y de las artes sobre cauces seguros. Sin embargo, ya hemos visto también que fue precisamente ese Índice el que desató una polémica enorme, por su condena a una gran cantidad de autores jansenistas.

La nueva generación de políticos e intelectuales en el gobierno fue adversa a los jesuitas y quiso restar independencia a la Inquisición, pero ello no la hizo proclive a la tolerancia religiosa ni a la libertad para opinar y publicar. Las reformas hechas tanto en Portugal como en España para fomentar la publicación en la Península tuvieron como objetivo principal acabar con el control jesuítico de la censura, pero no acabaron con la Inquisición.

En Portugal, Carvalho quitó a la Inquisición el monopolio de la censura de libros, pero la dejó participar en el nuevo órgano real que se encargaría de dar licencias y regular la censura. En España, donde la Inquisición hacía censura, pero no se encargaba de dar licencias de impresión, no se modificó sustancialmente su actividad, aunque se le pusieron restricciones para censurar libros que hubiesen sido previamente autorizados por la Corona. En cualquier caso, ambas Inquisiciones buscaron incidir activamente en la censura para prohibir y evitar la circulación de los nuevos filósofos franceses, que Roma condenaba también con energía.

16
LECTORES, FILÓSOFOS Y REVOLUCIONARIOS

En la segunda mitad del siglo, las Inquisiciones de Portugal y España cerraron filas con Roma contra los escritos de los "nuevos filósofos", sobre todo franceses, que cuestionaban la autoridad de la Iglesia, promovían la tolerancia religiosa o defendían sistemas filosóficos para explicar el mundo sin necesidad de religión.

Las inquisiciones prohibieron muchos títulos franceses con un éxito discutible, pues hubo introducciones fraudulentas y una lectura más o menos solapada por ministros cercanos al poder, sobre todo en la década de 1760. Los sistemas inquisitoriales todavía dieron algunas muestras de autoridad al procesar a algunos lectores críticos o "espíritus fuertes", que podían servir de escarmiento a otros.

Después de la década de 1790, los miedos a las críticas ilustradas se mezclaron con el temor a la subversión total del orden, que los autores adjudicaban a la Revolución francesa. Los temores de esos años dieron un aliento a la Inquisición poco antes de concluir el siglo.

PROHIBICIONES CONTRA LIBROS FRANCESES

Marcelin Defourneaux, autor de un libro clásico sobre la prohibición de libros franceses en España, observaba el cambio de actitud ante la literatura casi a mitad de siglo, con la prohibición tardía del *Dictionnaire* de Pierre Bayle (1747). Un par de años después

el inquisidor general publicó otro edicto con un largo discurso en el que se refería al "execrable delirio de la curiosidad", y a partir de ahí, las inquisiciones comenzaron a tomarse muy en serio la prohibición de títulos franceses y a tratar de evitar su introducción clandestina al mundo ibérico.

Los edictos inquisitoriales dejaron de poner atención en los libros protestantes y en las obras teológicas para concentrarse, en cambio, en los textos de los filósofos impíos y de los escritores "libertinos", casi todos en francés, la lengua universal de moda. Los inquisidores se preguntaban si el nuevo fenómeno estaba enraizado con el luteranismo y el judaísmo o si era el producto de una nueva época de incredulidad y menor compromiso con la religión. Los autores prohibidos a mediados de siglo no eran teólogos reformistas o innovadores religiosos, sino escritores seculares que se burlaban de las devociones católicas y criticaban la intolerancia de la Iglesia, así como del control que ejercían en la política y la economía de los Estados católicos.

El mejor ejemplo de estos escritores fue el controvertido Voltaire, quien inició sus críticas a la inquisición en su célebre novela *Cándido, o el optimismo* (1759), escrita cuando el escritor era protegido del rey de Prusia. Con un humor tan certero como la estocada con la que Cándido acabó con la vida de un inquisidor, Voltaire presentaba a la Inquisición portuguesa en el colmo de su ridiculez, como una institución grotesca, por cruel, corrupta e incompetente. En textos posteriores, Voltaire volvió al tema inquisitorial con argumentos más finos, dirigidos a criticar cualquier tipo de intolerancia religiosa.

Así, fue famosa la crítica a la ejecución del calvinista Jean Calas (1763). Calas había sido juzgado por el Parlamento de Toulouse, acusado de haber asesinado a su hijo. El Parlamento lo interrogó con tortura, lo sentenció y lo ejecutó con el método espantoso de la rueda. Si bien el caso no era de herejía, Voltaire argumentaba que la cuestión religiosa había cegado a los jueces, haciéndoles creer

que el calvinismo de Calas lo había llevado a matar al más católico de sus hijos. Voltaire sostenía que, por el contrario, el hijo se había suicidado por culpa de las presiones religiosas que afectaban a la familia. La intolerancia, en su opinión, era la verdadera culpable. A este caso, el famoso escritor añadiría el del caballero De La Barre, procesado por otro parlamento por blasfemar y condenado a la amputación de su lengua. Voltaire argumentaba que con esas prácticas Francia se equiparaba a los países donde había Inquisición, a la que caracterizaba de manera exagerada como un tribunal dedicado a torturar y quemar a los críticos del catolicismo.

Dentro de esa crítica creciente a la actividad inquisitorial, merece atención la aportación hecha por el abate Morellet, un sacerdote católico que se había opuesto a la persecución de hugonotes. A diferencia de otros autores, Morellet no recurrió a relaciones exageradas ni a metáforas. Su método fue más simple: tradujo y publicó en francés, con el título de *Manual de los inquisidores* (1762), una parte escogida del *Directorium Inquisitorum* de Eymeric, que hasta entonces sólo existía en latín. La publicación de Morellet resultó un éxito: al presentar a los lectores las recomendaciones inquisitoriales vigentes después de cuatro siglos, el abate consiguió llamar la atención sobre el anacronismo de la institución. En el prólogo, además, daba a conocer el reciente caso del padre Malagrida en Portugal, con el cual pretendía mostrar la supervivencia de los viejos métodos medievales. El mensaje era poderoso: la inquisición, aunque estuviera controlada por un gobierno que se preciaba de ilustrado, como el portugués, actuaba sobre principios antiguos y crueles.

El artículo "Inquisición", que Louis de Jaucourt publicó en la *Enciclopedia*, recuperó información de Morellet e hizo eco de las opiniones antiinquisitoriales con un tono exagerado: afirmaba que las quemas de esa institución sorprenderían a Moctezuma y sólo reconocía algunos cambios recientes en las Inquisiciones de Venecia y de Portugal, que habían moderado la habitual crueldad

de la institución. La síntesis de la crítica enciclopédica es famosa: "Este tribunal inicuo, inventado para extirpar la herejía es precisamente lo que ha alejado a todos los protestantes de la Iglesia romana: es para ellos un objeto de horror y preferirían morir mil veces antes de someterse a él". De este modo, se admitía la crítica del protestante y se presentaba a la institución inquisitorial como el obstáculo que dificultaba el entendimiento entre cristianos. *La Inquisición* era para ellos el símbolo del papismo y de la intolerancia.

La Inquisición española reaccionó contra esos escritos prohibiéndolos con términos vigorosos, mucho más de lo que podían serlo las medidas para contenerlos. En Portugal, donde existía desde 1768 una Real Mesa Censoria encargada del sistema de censura, el rechazo a este tipo de literatura fue unánime. La Mesa había tenido la intención de terminar con el predominio jesuítico en materia de censura, pero sostenía los principios de intolerancia religiosa y cerró filas con la Inquisición para combatir a los que llamaba "pervertidos filósofos". Sin embargo, tras ese tono autoritario y amenazante, las inquisiciones tuvieron que ceder a la presión de sus respectivas Coronas para moderar su autoridad y demostrar que sus métodos no eran tan crueles o anacrónicos como decían sus críticos.

Por esos mismos años otro autor italiano, Cesare Beccaria, publicó su famoso *Tratado sobre los delitos y las penas* (1764), condenando la tortura y la precariedad de los encierros. Si bien su crítica se dirigía más a los tribunales civiles, algunos de sus aspectos tocaban a la actividad inquisitorial. Una vez más las Inquisiciones respondieron prohibiendo al autor, pero admitiendo parte de su crítica y señalando que varias de las acusaciones no correspondían a las prácticas inquisitoriales. La tortura era muy infrecuente y la mayoría de los tribunales llevaba décadas sin relajar a una persona.

En todo el mundo católico, en Francia y en España principalmente, surgieron adversarios de los filósofos anticlericales; que

escribieron en defensa de la Iglesia, de Roma, de la Inquisición e incluso de la intolerancia, a la que consideraban garante de la paz social. Los inquisidores hicieron suyos esos argumentos y a ellos sumaron los de sus calificadores. En las censuras hechas a estos libros, los calificadores solían emitir también sus reflexiones sobre el cambio de los tiempos y la situación crítica que atravesaban el catolicismo, la Iglesia y los sistemas inquisitoriales.

¿DECADENCIA INQUISITORIAL?

Después de la expulsión de los jesuitas, las Inquisiciones ibéricas y las de la península italiana se plegaron a las directrices de los gobiernos regalistas. En el caso de la Inquisición española ello significó un giro de timón, pues los tribunales tuvieron que frenar los procesos en curso contra funcionarios anticlericales, enemigos de los jesuitas o incluso contra eclesiásticos jansenistas. La cercanía de la Inquisición con los jesuitas le había acarreado odios y simpatías, y el cambio abrupto decepcionó a unos e hizo desconfiar a otros. Es llamativo el caso de México, donde el fiscal del tribunal, en un momento de desesperación, llegó a manifestar su impotencia por no poder detener los papeles y gacetas que contenían proposiciones jansenistas y contrarias a la supremacía del papa. Los límites a la Inquisición, pensaba el inquisidor fiscal, abrían la puerta a la libre discusión de dogmas, a la especulación y a la herejía, por lo que llegó a decir que prefería morir en su deber, como un nuevo Pedro de Arbúes. Sin embargo, tanto él como el resto de los inquisidores de la monarquía aprendieron a plegarse a la nueva política, al menos por un tiempo.

La disminución notable en el número de procesos, la modestia de los autos de fe y la casi total desaparición de condenas de relajación (la última en América ocurrió en 1715, la última en Portugal en 1768 y la última en Sevilla en 1781 después de varias décadas sin

que hubiera una sola) demuestran la transformación de las instituciones ante la presión de sus críticos, pero también su capacidad de adaptación. A pesar de la reforma en Portugal y de los rumores de supresión en España, los sistemas inquisitoriales se mantuvieron activos en las décadas siguientes, apoyándose en la inercia de la práctica y en la imagen de justicia que perduraba en gran parte de la población. Las quejas de los inquisidores por la resistencia de algunas corporaciones eclesiásticas a leer o fijar edictos, así como la impotencia para actuar contra el jansenismo, fueron coyunturales en los años cercanos a la expulsión de los jesuitas, pero después las cosas volvieron gradualmente a la normalidad.

Contra la idea de "decadencia", criticada por varios autores, Doris Moreno y Ricardo García Cárcel han señalado la "voluntad firme de supervivencia" de la Inquisición española en tiempos difíciles. De este modo, a pesar de los cambios, los tribunales inquisitoriales modificaron su actividad sin alterar sus principios. Así, por ejemplo, en las iglesias se seguía leyendo la obligación de denunciar una larga lista de delitos de herejía, aunque en la práctica sólo algunos se denunciaban y muchas denuncias no conducían a procesos formales, sino a amonestaciones.

Algo semejante puede decirse en Portugal, pues según Marcocci y Paiva el sistema inquisitorial se mantenía vivo y con finanzas sanas hasta el *Reglamento* de 1774. Después de esa fecha hubo un ligero declive económico que se corrigió en la década de 1780 con una actividad moderada. Los autores sostienen que ello pudo deberse a los ajustes que hizo la institución para comenzar a actuar "sin enemigo", es decir, sin un grupo particular contra quien dirigir su actividad. En consecuencia, la Inquisición portuguesa también aprendía a vivir más por las rentas de sus canonjías y los préstamos que hacía su Real Fisco, y no de las confiscaciones a reos.

En España el golpe a la Inquisición fue político y momentáneo, pero no llegó a traducirse en una reforma profunda. Las limitaciones impuestas por el Consejo de Castilla dieron la idea

de que la Inquisición había sido sometida, pero los acuerdos sólo supusieron una relativa tolerancia al ánimo de lectura del público hispánico. Los principales reformistas, que eran ávidos lectores de su tiempo, no serían molestados por la Inquisición. Por el contrario, para evitar problemas con ministros y otros Consejos, la Inquisición española favoreció el aumento de licencias para leer obras prohibidas. En otros tiempos, sólo teólogos y prelados cercanos al tribunal tenían esa autorización. Ahora la mayoría de quienes solicitaban y obtenían estos permisos especiales al inquisidor general eran dignidades eclesiásticas y funcionarios reales de distinta escala. En cierto modo el aumento de licencias parece ser una claudicación de autoridad por parte de la Inquisición, pero también puede ser vista como un sistema de control basado en un nuevo acuerdo que no renunciaba al principio de intolerancia religiosa que sostenía la Inquisición.

Mediante estas licencias el sistema inquisitorial se mostraba comprensivo y generoso con los funcionarios reformistas y con el público lector que tenía que dirigir una súplica al inquisidor general para obtenerla; era por lo tanto un modo bastante sutil de convertir a los lectores más proclives a la crítica en sujetos beneficiados y controlados por la Inquisición. Con los años, quedó clara la precariedad de estas licencias, pues fue muy frecuente que la Inquisición prohibiera los nuevos productos de la "impiedad francesa" bajo la categoría de "prohibidos aun para los que tienen licencia de leer libros prohibidos".

Esto tampoco quiere decir que libros de ese tipo no se introdujeran o leyeran en el mundo ibérico, tan sólo que la Inquisición mantuvo la amenaza de que hacerlo implicaba incurrir en excomunión mayor y hacerse susceptible de una indagatoria inquisitorial. Los tribunales solían revisar librerías y bibliotecas, decomisando libros y papeles prohibidos, pero no solían hacer procesos formales contra los culpables, que esgrimían infinidad de pretextos cuando eran descubiertos. En cambio, los inquisidores pusieron

atención en quienes parecían seguir las opiniones de los autores libertinos, expresándose con libertad contra el Estado eclesiástico, contra el papa o contra la Inquisición, y llegaron a formarles proceso bajo distintos rubros: "Por proposiciones heréticas", "Por proposiciones contra el Santo Oficio", "Por proposiciones contra la Iglesia" o simplemente "Por proposiciones".

Tanto en España como en Portugal, los tribunales (en Portugal casi toda la actividad reposaba ya en el de Lisboa) archivaron multitud de denuncias sobre "proposiciones", y sólo en algunos casos formaron verdaderos expedientes. En estos casos fue notable el cuidado que pusieron los inquisidores al sustanciar la prueba, interrogando a numerosos testigos para comprobar lo que habían dicho los denunciados y aclarar el sentido en que lo habían dicho. Los minuciosos interrogatorios podían llevar a una mera advertencia al denunciado, pero servían para demostrar no sólo al acusado sino también a los numerosos testigos que la Inquisición seguía viva e incrustada en la sociedad. Hubo, sin embargo, momentos en que la Inquisición decidió actuar para imponer el ejemplo. El tribunal de Lisboa, por ejemplo, actuó contra un juez oidor, denunciado por su conducta irreligiosa. Preso en cárceles, su proceso pudo haber terminado en una reprimenda con una abjuración de *levi*, pero el reo, Bernardino José de Andrade, quiso esgrimir sus dotes de abogado y trató de mostrar a los inquisidores que sus procedimientos eran injustos y contrarios a las leyes portuguesas. El caso, bien relatado por Marcocci y Paiva, sólo se explica en el contexto pombalino, que seguramente hizo creer a su autor que el gobierno lo respaldaría. Torturado y sentenciado a reclusión perpetua, Andrade salió en auto de fe de 1765; ya en el tablado, logró arrancarse la mordaza y proferir insultos contra el tribunal y argumentos en su defensa; sin embargo, nadie acudió en su rescate. Por el contrario, el reo fue azotado y sometido a un segundo proceso, que terminó cuando el reo pidió perdón, prometiendo abjurar y someterse a la penitencia inquisitorial.

OLAVIDE Y OTROS CASTIGOS EJEMPLARES

El caso más importante de la Inquisición española en estos años fue el proceso contra Pablo de Olavide, un importante funcionario nacido en Perú que estaba a cargo del poblamiento y el gobierno de la Sierra Morena en España. Olavide era cercano al conde de Aranda y a los políticos regalistas que habían intentado poner coto a la Inquisición unos años antes y a los cuales la institución jamás molestó. Como ellos, era lector de libros prohibidos y crítico del Estado eclesiástico, lo que explica su voluntad de que el clero tuviese un peso moderado en las nuevas fundaciones que estaban a su cargo. Sin embargo, fueron sus costumbres y opiniones libres sobre religión las que facilitaron el proceso en su contra.

Habían pasado ya diez años desde la expulsión de los jesuitas y la Inquisición española se encontró en una situación más segura como para dar curso a un proceso con la información recabada por los tribunales de Sevilla y de Corte. En 1778 Olavide fue sentenciado a comparecer en un auto de fe "privado", en atención a su alto cargo, pero lo suficientemente conocido (asistieron invitados de todos los Consejos de la monarquía) como para que su caso sirviese de escarmiento en la Corte. La pequeña ceremonia en la sala del tribunal tuvo todos los elementos del auto público: lectura de causa, misa, arrepentimiento, sambenito, reconciliación. Declarado hereje formal, como materialista, Olavide fue condenado a ocho años de reclusión en un convento, inhabilitación y destierro de la corte de Madrid, sin duda, el fin de su carrera política. Pero lo más grave no fue la sentencia, pues Olavide consiguió fugarse de su reclusión y dirigirse a Francia, sino el silencio del resto de la Corte y la complacencia de la Corona: una señal de triunfo para la Inquisición, que parecía demostrar nuevamente su aceptación como garante de la ortodoxia en la monarquía. A ello, para colmo, se sumaría el propio silencio de Olavide en el destierro, que sólo rompió para regresar a España 20 años después, con autori-

zación del inquisidor general y con la publicación de un libro al gusto de la Inquisición: *El evangelio en triunfo o memorias de un filósofo desengañado.*

Menos conocida, pero muy parecida al caso de Olavide, fue la desarticulación por parte de la Inquisición portuguesa de un grupo de lectores "libertinos" ese mismo año. Con el idéntico propósito de establecer un límite a la lectura de libros prohibidos, el exmilitar y profesor de geometría de la Universidad de Coimbra, José Anastácio da Cunha, fue condenado en un auto privado a reconciliación y abjuración. Su arrepentimiento, como el de Olavide, tenía el propósito de mostrar la vigencia de la vigilancia inquisitorial, en el caso de la Inquisición de Portugal apenas cuatro años después de su reforma.

Entre el proceso de Olavide (1778) y el estallido de la Revolución francesa (1789) los tribunales inquisitoriales reunieron numerosas pruebas contra lectores de libros prohibidos y ocasionalmente actuaron contra los más discutidores y polemistas, pequeños Olavides que podían servir de escarmiento local. Los inquisidores de todo el mundo se quejaban de los malos efectos ocasionados por la lectura de Voltaire, Helvetius, Hobbes, Diderot y otros autores que, como ellos, ponían en duda las verdades aprendidas durante siglos. Atribuían a ellos no sólo el desprecio a la Iglesia sino también a la autoridad, la libertad de palabra, el ánimo tolerante, el cuestionamiento de dogmas, ritos y prácticas disciplinarias, la burla a los frailes y finalmente la aversión a la castidad y la propensión a la lujuria. Era frecuente que este tipo de características se advirtieran, sobre todo, en los llamados "espíritus fuertes": jóvenes militares o estudiantes intrépidos y curiosos, que no resistían la tentación de acercarse a las letras prohibidas o a los placeres de la carne.

Marcocci y Paiva mencionan un último auto público de fe en Lisboa en 1781, en el que desfilaron varios libertinos, deístas o lectores de filósofos, la mayoría estudiantes de la Universidad de

Coimbra, algunos de éstos nacidos en Brasil y Angola. En el mundo hispánico hubo varios expedientes de este tipo, aunque rara vez llevaron a procesos formales antes del estallido de la Revolución francesa. Por el contario, después de 1790 y sobre todo en los años de 1794 y 1795, en que España entró en guerra con la Francia revolucionaria, muchos de esos expedientes dieron a la Inquisición su última oportunidad de llamar la atención y demostrar a la Corona que aún podía cumplir un servicio importante para salvaguardarla del "contagio revolucionario".

La actividad de la Inquisición en la vigilancia política estuvo más limitada en Portugal que en España. En Portugal existía desde tiempos de Carvalho una intendencia general de Policía, que, a cargo de Diogo Inácio de Pina Manrique (activo entre 1780 y 1805), realizó las principales indagatorias de Estado, por lo que los inquisidores se limitaron a investigar posibles casos de francmasonería, prohibida explícitamente por Roma desde 1738. En España, en cambio, la efímera Superintendencia General de Policía (1782-1792) fue desmantelada por confrontaciones políticas, y en tiempos de la Revolución el ministerio de Estado carecía de órganos efectivos de inteligencia.

EL MIEDO A LA REVOLUCIÓN

La ausencia o la precariedad de otros organismos de inteligencia favoreció que la Inquisición española defendiera su política de combate frontal a la literatura francesa, cuando los ministros de la Corona preferían seguir una política de silencio sobre lo que ocurría más allá de los Pirineos. El edicto de 1790 no podía ser más elocuente. Prácticamente todo cuanto se había escrito en Francia después de la reunión de los Estados Generales fue prohibido sin que precediesen calificaciones individuales. La Revolución francesa se entendía como el desenlace natural de los abusos

en las letras y la Inquisición podía presumir que su vigilancia y censura contenía el peligro que amenazaba también a España. El discurso inquisitorial antiilustrado y antirrevolucionario estaba en auge cuando ocurrió la ejecución de Luis XVI en enero de 1793.

El momento cumbre de la actividad antirrevolucionaria sucedió durante los años de la Guerra (1794-1795) en los que los tribunales inquisitoriales de toda la monarquía procedieron a hacer arrestos y formalizar los procesos iniciados en la década anterior, colaborando o disputando al ministerio de Estado la persecución de las opiniones disidentes. Tal fue, por ejemplo, el caso del abogado Gabriel de Ayesa, denunciado por sospechas de materialismo y ateísmo, pero sólo procesado en virtud de sus opiniones sobre la Revolución francesa y en favor de la ejecución del rey. Sospechoso de tramar una especie de conjura contra el Estado, fue sometido a un proceso inquisitorial por el tribunal de Corte y después, sin abandonar las cárceles inquisitoriales, a una causa de Estado seguida por un comisionado de Godoy, quien lo condenó a prisión en un castillo.

Los temores a conspiraciones también se trasladaron a América, donde los tribunales inquisitoriales compitieron con las autoridades reales en la búsqueda de posibles culpables. En México el temor a una conspiración política que investigaba el gobierno justificó que el tribunal de la Inquisición realizara numerosos arrestos y procediera contra unos treinta sujetos, algunos de los cuales eran investigados desde hacía décadas. Las indagatorias de esos años ofrecen una información muy rica sobre el flujo de información de Europa a América, así como de las conversaciones intensas que había propiciado el estallido revolucionario en Francia. La coyuntura propició una inusitada actividad del tribunal mexicano (los inquisidores se quejaban de la "falta de manos" para atender el exceso de causas), que se vio trastornada cuando dos reos, ambos franceses, se suicidaron en sus cárceles.

El auto de fe de 1795 en el que este par de reos fueron penitenciados en estatua como herejes formales y se leyeron otras causas relacionadas con la revolución tuvo el sentido de demostrar nuevamente el papel de la Inquisición en la conservación del orden roto por la Revolución francesa y la irreligión de los sujetos penitenciados. Sin embargo, ese mismo año concluyó la guerra entre España y Francia con un consecuente giro en la política de Estado hacia los franceses y hacia la revolución en general. A partir de ese momento, el poderoso ministro de Estado Manuel Godoy, recién nombrado "Príncipe de la Paz" por el acuerdo con la Francia napoleónica, quiso ejercer más vigilancia sobre los procesos que estaba llevando a cabo la Inquisición en la Península y en América.

Los vaivenes de la institución inquisitorial se manifiestan con claridad en el caso del catedrático de Salamanca, Ramón de Salas, procesado por la Inquisición madrileña por leer a Voltaire, Rousseau, "Mirabaud" (Holbach) y otros autores prohibidos, así como por sus opiniones materialistas, escépticas de la Creación y de la encarnación de Jesucristo. Como muestra en varios estudios el historiador Ricardo Robledo, Salas fue denunciado desde 1786 ante varios tribunales, pero su causa sólo se convirtió en proceso formal en 1795, debido a sus opiniones favorables a la revolución y al regicidio. El clima antifrancés favoreció las denuncias que en otros tiempos habían sido desestimadas, pero la causa provocó discrepancias en el momento de ser votada, precisamente al final de la guerra. El Consejo, que seguía todavía la política antirrevolucionaria, revisó la sentencia del tribunal de Corte, que le pareció muy benigna, y determinó sentenciarlo a abjuración formal, pérdida de empleo y reclusión en convento. Antes de que se cumpliese la sentencia, Salas logró presentar un memorial ante el propio Godoy y con ayuda de un discípulo suyo pidió la intervención del ministro. Éste último no desperdició la oportunidad de ejercer control y ordenó pasar la causa completa a su vista lo que gene-

ró una controversia. Tras un acuerdo con el inquisidor general, Godoy aceptó revisar únicamente un resumen de la misma (para evitar la violación al secreto) y en nombre del rey acabó aceptando la sentencia propuesta.

Este episodio, que resultó contrario a las pretensiones del catedrático de Salamanca, marcó, sin embargo, un desencuentro irreparable entre el ministro de Estado y el inquisidor general, Antonio de Lorenzana, quien intentó formar un proceso contra el primero, pero terminó renunciando. Así, la sustitución del inquisidor general en 1797 marcó el final de ese repentino auge antirrevolucionario de la Inquisición con el que había intentado coronar su campaña antiilustrada. La historia de la actividad inquisitorial a partir de ese momento pertenece sin duda a otra etapa, marcada con el sello inconfundible de Napoleón Bonaparte.

17
HERIDA DE MUERTE

Muchos factores contribuyeron a la serie de crisis que enfrentaron los sistemas inquisitoriales en el siglo XVIII, así como al incremento de la noción negativa de *la Inquisición*, sobre todo fuera del mundo ibérico. Sin embargo, este largo proceso no condujo a una muerte "natural" de los sistemas inquisitoriales, pues, como hemos visto, éstos dieron muestras de una gran capacidad de resistencia y adaptación a los entornos políticos cambiantes para no desaparecer. La crisis de la Inquisición romana, las presiones sobre la Inquisición española y la reforma de la Inquisición portuguesa no lograron terminar con la noción de que la actividad inquisitorial era necesaria para la supervivencia de la religión católica.

Por lo tanto, el fin de la inquisición, como actividad y símbolo, sólo puede entenderse en relación con quien provocó su colapso institucional en 1808: Napoleón Bonaparte. Tras ese golpe crucial muchos otros actores y voces comenzarían a manifestarse abiertamente en contra de la continuación de la institución y del oficio.

PRESIONES NAPOLEÓNICAS SOBRE LOS SISTEMAS INQUISITORIALES

Los años que siguieron a la paz de Basilea en 1795 fueron ambiguos y contradictorios para España. La política de Carlos IV se movía sin rumbo claro, impulsada por un ala muy reformista y por otra muy conservadora, que se alternaban en la medida en

que las condiciones favorecían a una o a otra. En medio de ellas se encontró siempre el favorito de los reyes, Manuel Godoy, con un notable sentido pragmático que no sólo intentaba calmar los ánimos internos para beneficio propio, sino también las presiones que ejercía Napoleón sobre España. Así, de haber sido acérrima enemiga de la Revolución francesa, España se convirtió en aliada de Francia en 1796 para enfrentar a Inglaterra. El cambio ocasionó una paradoja notable. Mientras en toda la monarquía seguían escuchándose y publicándose vehementes discursos antirrevolucionarios y antiilustrados, el gobierno pactaba con un gobierno republicano que, si bien había moderado su aversión al catolicismo, no había renunciado a sus principios revolucionarios. En esa coyuntura, fue evidente que la Inquisición tendría problemas y que, para el gobierno, sería imprescindible controlarla.

Como vimos en el capítulo anterior, el caso Salas experimentó este giro de los tiempos. El proceso, iniciado por una Inquisición combativa de la revolución, tuvo que resolverse de manera relativamente benigna, además de que la discrepancia de pareceres sobre su sentencia provocó que Godoy intentara intervenir en la revisión de los procesos inquisitoriales. Después de la salida abrupta del inquisidor general Lorenzana en 1797, la oportunidad de una reforma inquisitorial en España volvió a presentarse pues Godoy colocó a un inquisidor general muy cercano. Una vez más, volvieron los proyectos de reforma, como el que había realizado el secretario Juan Antonio Llorente en 1793, por encargo del inquisidor general Abad y La Sierra. Se trataba de proyectos equiparables con la reforma portuguesa de 1774, que incorporaban cambios sustanciales de procedimiento y que tenían el objetivo fundamental de aumentar el control del gobierno civil sobre la censura y la política inquisitorial. A pesar de que años después Godoy presumiera su deseo de acabar con la Inquisición, Emilio la Parra y otros historiadores coinciden en que el famoso valido estaba más interesado en controlarla que en suprimirla.

La presión de Francia, sin embargo, tenía un objetivo más radical, como quedó claro a finales de 1797, cuando el obispo constitucional de Blois, Henri Grégoire, hizo llegar a Godoy y otros miembros del gobierno una misiva en la que recomendaba suprimir la Inquisición. Al año siguiente, Grégoire aumentó la presión con una *Carta al inquisidor general*, publicada en francés e inmediatamente en español, que se intentó distribuir por millares en España. Era una estrategia propagandística, favorecida por el propio gobierno de Francia, con un mensaje contundente de un alto representante del nuevo clero francés: la Inquisición ofende el espíritu de Jesucristo y debe desaparecer. Si Godoy lo hace, "se cubrirá de una verdadera gloria". Semejante argumento se basaba en la idea de que el verdadero cristianismo armonizaba con los principios de igualdad, libertad y fraternidad, y se oponía por lo tanto a la inquisición y a cualquier otra forma de intolerancia religiosa.

La crisis de la Inquisición española no puede entenderse sin considerar lo que estaba ocurriendo en Italia a raíz de la invasión de Napoleón entre 1796 y 1797. La revolución política de la Península itálica, aunque fue efímera, tuvo repercusiones negativas para el sistema inquisitorial romano. La crisis de la Inquisición romana llevaba varias décadas, como vimos en capítulos anteriores. El modelo napolitano de control sobre la Inquisición, conseguido en 1738, no creó un tribunal consistente, sino un tribunal modesto y cada vez más limitado por la Corte residente en Nápoles, que en 1746 lo obligó a ceñir su jurisdicción a Sicilia. Después de ese golpe, bastante temprano, otros Estados italianos fueron también separando la persecución de la herejía de la Inquisición romana, sustituyendo los tribunales inquisitoriales por tribunales controlados por obispos o por autoridades civiles, o simplemente evitando el nombramiento de nuevos inquisidores, dejando que la institución muriese con ellos. Fue el caso, por ejemplo, de Pavía (1774), de Cremona (1775), de Milán (1779) y de la debilitada Inquisición siciliana, que finalmente fue suprimida en 1782. En otros

casos, como en el ducado de Parma, las supresiones llevaron a nuevas negociaciones con Roma para restablecer la actividad inquisitorial en un esquema controlado por el Estado. Sea como fuere, es evidente que los Estados italianos buscaban disminuir el poder de Roma.

La debilidad del sistema inquisitorial romano, que nunca alcanzó el control que tuvieron las Inquisiciones de Portugal y España, facilitó ese cambio. Para la década de 1790, aunque la Italia católica reconocía autoridad a la Congregación de la Inquisición y a la Congregación del Índice en Roma, los tribunales que funcionaban efectivamente estaban concentrados en los Estados Pontificios. La invasión francesa aceleró el proceso de destrucción del sistema inquisitorial, pues Napoleón se encargó de clausurar las últimas sedes de Inquisición que encontró durante las campañas de 1796 y 1797.

Durante la invasión napoleónica a los Estados Pontificios, los tribunales inquisitoriales dependientes de Roma fueron clausurados. La crisis llegó a su punto máximo en 1798 con el establecimiento de la república en el corazón de Roma y la supresión oficial de la Congregación de la Inquisición. La quema de varios procesos inquisitoriales en una plaza pública anunciaba lo que pudo haber sido una gran destrucción documental; pero ni el archivo ni la Inquisición romana perecieron en aquella fugaz intervención francesa. Al año siguiente, una ofensiva dirigida por el rey de Nápoles reconquistó Roma y puso fin a la república establecida por Napoleón, dándole un último soplo de vida al sistema inquisitorial romano.

Es importante notar, por lo tanto, que en 1798, cuando se conoció en España la *Carta* del abate Grégoire, Roma se hallaba bajo el control de las fuerzas francesas y la Inquisición romana había sido suprimida. En ese contexto debe entenderse la expectativa que generó la posible supresión de la Inquisición española, como también la reacción conservadora, ambos fenómenos estudiados

por Germán Ramírez Aledón. El favorito Manuel Godoy, que tenía todavía el mayor peso en el gobierno, optó por denunciar la carta de Grégoire a la Inquisición y dejar que ésta actuara en consecuencia. El tribunal la mandó calificar y la prohibió como si fuese un papel herético, obra de un enemigo de la Inquisición y del orden católico, heredero de Bayle y de los otros filósofos que tanto había combatido. Sin embargo, la *Carta al Inquisidor*, que se había distribuido impresa, desencadenó también una serie de respuestas públicas que, al menos ese año de 1798, dieron la impresión de que la institución inquisitorial se tambaleaba en España.

Si bien algunos inquisidores tomaron la pluma para defender al Santo Oficio en todos sus flancos atacados, otros lo hicieron con menos vehemencia e incluso aceptando algunas de las críticas y recomendaciones que hacía Grégoire. Uno de ellos, Lorenzo Villanueva (que era calificador de la Inquisición) escribió una *Apología* de la Inquisición en un tono tan autocrítico, que hubo quien la denunció por parecerle que perjudicaba a la institución en vez de defenderla. El escrito de Villanueva no fue condenado, pues ciertamente defendía al tribunal; pero era a la vez una defensa de su reforma y una justificación de la supremacía del monarca sobre la institución. Es decir, era un texto que podía convenir a una reforma profunda.

Las cosas se tornaron aún más críticas con la llegada al ministerio de Gracia y Justicia de Melchor de Jovellanos, un viejo enemigo de la Inquisición. Jovellanos no tardó en demostrar que deseaba una reforma urgente y radical, que quería quitarle el control de la censura y que no descartaba la posibilidad de suprimirla. El historiador Vittorio Sciuti ha mostrado que el ministro de asuntos exteriores de Francia, Talleyrand, presionaba directamente para suprimir la Inquisición en España y que Jovellanos estaba decidido a secundarlo. Un incidente menor provocó que el ministro hiciera una junta de obispos para censurar la intervención

inquisitorial en asuntos de disciplina eclesiástica. Uno de ellos reclamó que se devolviera a los obispos la autoridad usurpada. Por su parte, Jovellanos elaboró un escrito sobre la historia y características de la Inquisición española, que presentó al rey junto con varios proyectos secretos de reforma; los historiadores suponen que uno de ellos era un proyecto de supresión: ¿pero sería el mismo que el abate Grégoire decía haber redactado? De cualquier manera, el hecho es que el rey no quiso dar ese paso y dejó que la balanza del gobierno se inclinara hacia el lado más conservador. A finales de ese año, Jovellanos fue cesado y se desvaneció la posibilidad de supresión. Quedaba todavía el camino de la reforma, que intentó hacer el ministro de Estado, Mariano Luis de Urquijo, en un momento en que Godoy había salido del gobierno.

En una importante obra que sintetiza y discute la etapa final de la Inquisición española, Emilio La Parra y María de los Ángeles Casado muestran el clima tenso y contradictorio en el que se movió la Inquisición después de la provocadora *Carta* de Grégoire. Las tensiones en el gobierno se dejaron ver en momentos específicos, como cuando el tribunal inquisitorial de Barcelona impidió el desembarco de una embajada de Marruecos. El ministro Urquijo, como represalia a una decisión absurda que estorbaba los acuerdos internacionales, suspendió a los miembros del tribunal a pesar de que no tenía facultad para ello. Sin embargo, el enfrentamiento con el inquisidor general no propició la reforma prevista, sino que la dificultó y provocó la caída de Urquijo en diciembre de 1800. Así, quien se impuso fue nuevamente Godoy, que regresó al gobierno con el apoyo de los sectores más conservadores. Después de una época de expectativas de reforma y numerosos conflictos, las cosas parecían resolverse con acuerdos políticos. La cercanía tan estrecha entre Godoy y el inquisidor general, Arce, favoreció como en otros tiempos el entendimiento tan preciado entre el gobierno y la Inquisición, dejando pendientes, una vez más, los cambios mayores a la institución. El clima internacional también contribuyó,

pues sólo unos meses después Napoleón celebró el concordato con Roma y se presentó al mundo como restaurador del catolicismo en Francia.

LOS PRIMEROS AÑOS DEL NUEVO SIGLO

El giro conservador del gobierno de la monarquía española y el acuerdo entre el primer ministro y el inquisidor general, más de palabra que legal, permitió que el siglo XIX comenzara con un sistema inquisitorial que buscaba recomponerse. El propio inquisidor Arce logró un aumento de sueldo para inquisidores y facilitó que los tribunales emplearan sus finanzas para resolver problemas pendientes. En esa circunstancia, el tribunal de México, por ejemplo, restauró sus edificios, ampliando cárceles y su archivo con la intención de que le sirviera "otros dos siglos". Los tribunales de la Península no estaban en la opulencia, pero tenían finanzas sanas, como reconoció el propio inquisidor general. En América, los tribunales se hallaban aún en mejor situación. El de Lima, como señalan Pedro Guibovich y René Millar Carvacho, funcionaba normalmente y tenía una bonanza económica que haría apetecibles sus rentas unos años más tarde. El de México tenía, desde hacía tiempo un superávit del que remitía subsidios para el Consejo y otros tribunales de la Península.

La actividad inquisitorial recuperó vigor en el nuevo siglo, aunque son pocos los expedientes que sobreviven, probablemente porque la mayoría no condujeron al arresto y proceso formal de los reos y, por tanto, apenas llegaron menciones al Consejo de la Suprema. Con la destrucción de archivos de tribunales desapareció buena parte de los rastros de esos últimos procesos. Aun así, hay evidencia de que en todo el mundo hispánico la Inquisición continuó con indagatorias comunes de solicitación, calificación y prohibición de libros, decomiso de estampas lujuriosas o irreli-

giosas así como con algunos casos de proposiciones o de herejía. También se renovó el frente contra el jansenismo, pues éste, sobre todo en su vertiente "galicana" había vuelto a cobrar notoriedad por la formación del clero constitucional en Francia. Los textos de un enemigo de la Inquisición como Grégoire, podían ser prohibidos como si fuesen el resultado de la Revolución francesa, de los filósofos ateos y también del jansenismo. En este sentido, las meras calificaciones de la Inquisición se parecían a los escritos simplificadores del abate Barruel, traducidos y muy difundidos en el mundo hispánico. Para este eclesiástico francés la destrucción del antiguo régimen y todos los males del presente eran el resultado de una gran conspiración de jansenistas, libertinos, filósofos, masones, revolucionarios y judíos.

Las noticias de la política religiosa del emperador Napoleón causaban interés y generaban opiniones en el público, y al mismo tiempo desconfianza y preocupación en los más conservadores, que se identificaban con el discurso inquisitorial. La tolerancia que Napoleón concedió a los judíos en Francia, por ejemplo, fue uno de los asuntos que generaron polémica en el mundo hispánico. Cualquier tema se prestaba ya a opinar sobre la necesidad de la Inquisición o sobre la conveniencia de su reforma. Semejante división de opiniones no sólo restaba adeptos a la Inquisición, sino que también le obligaba a destinar más tiempo a defenderse de sus críticos; y lo peor, es que el propio sistema inquisitorial parecía producir a sus enemigos, como ocurrió con dos reos procesados en América por "proposiciones heréticas", "materialismo" y "deísmo" que más tarde, como escritores, se volvieron acérrimos opositores.

Uno de ellos fue Juan Antonio Olavarrieta, un eclesiástico vasco que fue franciscano en Sevilla y Cádiz, donde publicó un periódico, y después clérigo en América del Sur y en Nueva España. En este último reino, siendo cura de un pueblo sureño, escribió un texto titulado "El hombre y el bruto" en el que sintetizaba a los

principales autores materialistas y deístas (Locke, Helvetius, Holbach). Durante su proceso argumentó que su materialismo (negar la Creación y suponer que la materia era eterna) provenía de sus lecturas y discusiones con amigos en Cádiz y América del Sur. Sentenciado como hereje formal, fue reconciliado en un auto de fe en el tribunal de México (1803) y enviado a España para cumplir una condena, pero consiguió escapar y refugiarse en Portugal, donde vivió 15 años. Durante su exilio escribió una crítica manuscrita sobre la Inquisición, a partir de su propia experiencia, "Viaje subterráneo a la Inquisición" que conseguiría imprimir en 1820, justo en medio de la polémica sobre la supresión de la Inquisición.

Otro caso semejante fue el de José Antonio Rojas, un joven profesor de matemáticas, avecindado en Guanajuato, que fue denunciado por sus opiniones deístas y ciertas "travesuras" anticlericales o sacrilegios, cometidos en Puebla y en la Ciudad de México. A diferencia de Olavarrieta, Rojas no había escrito tratados; pero era un materialista convencido. Confesó todas sus culpas ante los inquisidores de México y fue condenado con misericordia, desde la perspectiva inquisitorial, a ser reconciliado en un auto de fe en el propio tribunal y a reclusión en un convento durante algunos años. Al igual que Olavarrieta, Rojas buscó el modo de escapar y lo consiguió embarcándose en Tamaulipas hacia Nueva Orleans, recién incorporada a los Estados Unidos. Por primera vez, un reo de la Inquisición de Nueva España encontró un lugar seguro en la propia América, desde el cual pudo lanzar un dardo afilado a la institución. En Baltimore o en Filadelfia, Rojas escribió su propia versión del proceso inquisitorial que había padecido y lo imprimió con el apoyo de un diputado estadunidense que, a la manera de los franceses, intentaba difundir los principios republicanos en la América española (el texto de Rojas incluía unos párrafos de la constitución de los Estados Unidos).

Los casos anteriores se volvieron una especie de antimodelos para la Inquisición. En vez del regreso al catolicismo del here-

je arrepentido o del filósofo desengañado, como Olavide, que fue readmitido en España gracias a la publicación de su piadoso bestseller, estos nuevos reos se habían convertido en furibundos enemigos de la Inquisición e intentaban (todavía sin éxito) comunicarse con miembros de la sociedad a los que suponían también adversarios del fanatismo y mudos tan sólo por miedo a la institución.

SUPRESIÓN DE LOS SISTEMAS INQUISITORIALES

Ya hemos visto que la destrucción de la Inquisición comenzó en Italia, con las campañas del joven Napoleón (1796-1798) y particularmente con el experimento republicano, que asestó un fuerte golpe a la institución romana. Ya convertido en emperador, Napoleón volvió a invadir Italia, donde estableció un reino en vez de una república (1805). Una vez que el nuevo sistema se consolidó, el Corso no dudó en decretar nuevamente las supresiones inquisitoriales junto con una serie de medidas anticlericales que culminaron en 1809 con la prisión del papa y la supresión al año siguiente de todas las congregaciones eclesiásticas, incluyendo las del Índice y de la Inquisición.

Para entonces la crisis inquisitorial ya había alcanzado también a la Península, comenzando por Portugal, donde el golpe fue menos estrepitoso. Cuando las tropas francesas a cargo del general Junot ocuparon Portugal, gracias al acuerdo secreto firmado por España y Francia, el inquisidor general se dirigió a los fieles para recomendar paz y obediencia, y el Consejo General se mantuvo en Lisboa, en espera de entablar un acuerdo con los invasores. Para entonces (finales de 1807) la familia real y la corte habían abandonado Portugal con rumbo a Río de Janeiro. Numerosos ministerios y funcionarios de todos los tribunales acompañaron en su aventura al Príncipe heredero, pero los inquisidores, como

muchos jerarcas de la iglesia, permanecieron en la que a partir de entonces dejó de ser la capital del imperio portugués.

En los primeros meses de 1808 los inquisidores de Portugal acataron las disposiciones del nuevo gobierno; publicaron un decreto de Junot sobre la ocupación francesa y se mantuvieron expectantes. En marzo el inquisidor general avisó al Consejo General que viajaría a Bayona para discutir la suerte de la Inquisición; una vez ahí, descubrió que las intenciones de Napoleón eran frenar la actividad inquisitorial y retenerlo indefinidamente. En consecuencia, el Consejo frenó discretamente sus actividades, como único recurso para salvar la institución, aprovechando que los franceses estaban centrados en la guerra y no parecían interesados en abrir una oposición interna por motivos religiosos. Esa parálisis del sistema inquisitorial de Portugal no pudo imitarse en España, aunque en un principio se intentó.

Cuando se produjo la crisis tan conocida de la monarquía española, que inició con las tensiones políticas al interior del gobierno y la disputa por la Corona, el inquisidor general Arce, tan cercano a Godoy, se limitó a respaldar a Carlos IV y cuando éste abdicó (aunque se arrepintió de inmediato) él lo hizo también, creando con ello un problema, pues sin un breve papal no se podía admitir la renuncia ni el nombramiento de un nuevo inquisidor. A partir de ese momento (marzo de 1808) la Inquisición quedó a cargo del Consejo de la Suprema, que hizo su último esfuerzo por mantenerla viva, mientras Carlos IV y Fernando VII se dirigían a Bayona para tratar de resolver con Napoleón la crisis dinástica.

Es muy famoso el motín del 2 de mayo que estalló en Madrid tras conocerse las abdicaciones de Bayona, y lo es también el edicto que en esa ocasión publicó el Consejo de la Suprema, condenándolo. Deseosa de subsistir en cualquier circunstancia política, los inquisidores regañaron al "bajo pueblo" que se había amotinado (aunque no era un asunto de su jurisdicción) y mostraron lealtad

al general Murat, que dominaba Madrid. Semejante edicto sería usado por sus críticos como una demostración de su permanente deslealtad, cuando no era otra cosa que la habitual capacidad de la institución eclesiástica para subsistir en causas adversas, como había ocurrido durante la Guerra de Sucesión. En los meses siguientes, un miembro del Consejo de la Suprema se trasladó a Bayona, donde se negociaban los acuerdos de gobierno del rey José, el hermano de Napoleón; pero no pudo conseguir que fuera incluida en el estatuto de Bayona la Inquisición.

En septiembre de ese mismo año, cuando los españoles que combatían la invasión recuperaron momentáneamente Madrid, el Consejo de la Suprema se olvidó de José Bonaparte y juró lealtad a la Junta Suprema Gubernativa de España, formada por los "patriotas" antifranceses y presidida por el conde de Floridablanca, antiguo ministro de Estado. Por lo visto, todavía se llegó a pensar en la Inquisición como una institución que podía ayudar a la causa española, avivando el odio a los franceses y el miedo a una revolución que podía producir la destrucción de la Iglesia y de la religión. Sin embargo, la nueva posición de la Inquisición, además de tardía, selló su destino, pues ante la contraofensiva francesa, la Junta Suprema huyó a Sevilla, dejando a su suerte a unos cuantos miembros del Consejo de la Suprema que tuvieron que encarar la llegada de Napoleón a Madrid. Éste, antes de su entrada, publicó un famoso decreto (4 de diciembre de 1808) por el que ordenó la supresión del Consejo y la incautación de su archivo, así como la ocupación de todos los tribunales de la Inquisición existentes en la Península.

La suerte de los archivos inquisitoriales comenzó a estar en riesgo a partir de este momento, pues la mayoría de los tribunales cerraron sus puertas en condiciones más o menos violentas. Algunos archivos se ocultaron y otros se destruyeron desde entonces. El tribunal de Valencia, por ejemplo, que mantuvo su actividad hasta fecha tardía, interrumpió sus funciones ante el inminente

triunfo de los franceses. El inquisidor debió destruir la mayor parte del archivo para escapar con lo que consideró más importante, como mostró el historiador Antonio Astórgano. Afortunadamente para las investigaciones sobre la Inquisición, el archivo central de la Inquisición, el del Consejo de la Suprema, no sufrió pérdidas graves. Por órdenes de Napoleón, el archivo quedó a cargo de Juan Antonio Llorente, el exsecretario que había propuesto una reforma en tiempos del inquisidor general Abad y quien recibió el encargo de seleccionar causas y libros de instrucciones para escribir una historia crítica de la Inquisición en España. Cuando unos años más tarde esta última fue restablecida, ese archivo volvería a su función sin haber cambiado de sede, razón de su conservación hasta nuestros días.

Muy distinta, por cierto, fue la suerte del archivo de la Congregación de la Inquisición de Roma. A diferencia de la del Índice, que se mantuvo en su sede, el archivo inquisitorial fue trasladado a París en 1809. La orden de Napoleón se cumplió a pesar de la inmensa dificultad que conllevaba el traslado de cientos de baúles con papeles del santo oficio. La idea era hacer lo mismo que Llorente hacía en España: develar al mundo los secretos de la Inquisición, los horrores del fanatismo pontificio. La empresa, sin embargo, resultó desastrosa; primero, porque la historia nunca se hizo; segundo, porque después de la restauración, Roma exigió el regreso de los papeles. Como parecía imposible trasladar nuevamente el archivo, los enviados vaticanos hicieron una selección de documentos y optaron por destruir el resto, a fin de que no terminara en manos de los opositores de Roma. El historiador Andrea del Col calcula que hoy en día se conserva sólo una décima parte del archivo de la Congregación; los historiadores de Italia trabajan con documentación muy parcial, parte de ella procedente de archivos diocesanos.

LA CRISIS DE LA INQUISICIÓN EN AMÉRICA

La crisis política de la Península trascendió inmediatamente a América, generando una diversidad de respuestas políticas, que en varias regiones condujeron a rebeliones armadas. Los tribunales inquisitoriales americanos actuaron en ese contexto de incertidumbre. El de México participó en las juntas políticas del verano de 1808, negándose a aceptar la conformación de una Junta soberana en México. Para reforzar su postura, tomó la polémica decisión de publicar un edicto contra la soberanía popular, advirtiendo que quien adoptara esa doctrina podía ser considerado sospechoso de herejía. Aunque los inquisidores se basaban en la interpretación de algunos concilios, el abuso político fue evidente y tiempo después, cuando la soberanía popular se estableció como fundamento de la monarquía constitucional en Cádiz, el ejemplo de su prohibición se usó en contra de la Inquisición.

El juego político de los inquisidores de México se manifestó con su participación en el golpe contra el virrey José de Iturrigaray, fraguado por los comerciantes españoles y los enviados de la Junta de Sevilla (1808). Desde entonces, el tribunal mexicano actuó como un sistema de vigilancia de opiniones sediciosas y favorables a la independencia, que ya se veía como un peligro latente. Los otros tribunales americanos también quisieron participar para evitar posibles insurrecciones; el de Perú se puso a las órdenes del virrey Abascal y el de Cartagena se opuso al "juntismo", censurando por edicto a la junta de Quito y manifestando su aversión a las juntas formadas en Bogotá y Cartagena.

Las cosas se complicaron en 1810. En Cartagena, el tribunal fue disuelto por la Junta de Cartagena poco después de que ésta se declaró soberana. El presidente de la Junta presentó un alegato bien razonado contra la Inquisición, señalando que se suprimía porque era contraria a la humanidad y a la religión. Expulsados de Cartagena, los inquisidores marcharon a Santa Marta, todavía en manos

de España, y después a Portobelo, intentando mantener viva su autoridad. Por su parte, el tribunal de Lima trató de actuar contra simpatizantes de la independencia, aunque con fuertes restricciones impuestas por el virrey, más deseoso de usar sus propios medios.

El de México, finalmente, decidió actuar directamente contra el cura Miguel Hidalgo, que se insurreccionó en un pueblo de Guanajuato (1810). Mientras el obispo Abad y Queipo excomulgaba a su amigo y cura rebelde, la Inquisición reabrió un expediente olvidado contra Hidalgo, lo engrosó con testificaciones dudosas y consiguió que sus calificadores tacharan de hereje al rebelde. De inmediato, le ordenó que se presentase a declarar sus culpas mediante una carta de citación, publicada en forma de edicto, en la que daba a conocer todos sus delitos antes de juzgarlo, es decir, violando el secreto inquisitorial. Si bien la intención era desprestigiar al reo ante sus seguidores, tal parece que la Inquisición se desprestigió más a sí misma. Hidalgo, protegido por un ejército numeroso, mandó publicar bandos en los que daba respuesta al edicto inquisitorial. En vez de defenderse, lo retaba y argumentaba que su actividad era injusta y sesgada. Unos meses después, ante el avance de Hidalgo sobre la Ciudad de México, los inquisidores fueron presa del miedo y estuvieron a punto de entregar su capital al gobierno y deshacerse de su archivo; sólo la retirada repentina del líder revolucionario evitó el colapso.

Al año siguiente, cuando Hidalgo fue derrotado, los inquisidores fueron excluidos del proceso en su contra. No obstante, la Inquisición de México se mantuvo activa y contó con el apoyo del virrey hasta 1811. Abrió muchas causas contra simpatizantes de la independencia y realizó numerosos interrogatorios, con la intención de detectar y disuadir posibles simpatías en la capital. Finalmente, colaboró con recursos para hacer la guerra y con contribuciones a Cádiz, desde donde recibió cartas de los inquisidores de Sevilla (refugiados en Ceuta) y de los consejeros inquisitoriales que buscaban reconstituir el Consejo de la Suprema.

Sin embargo, la resistencia de la Inquisición española, o de sus sobrevivientes, ya no se libraba contra Napoleón sino frente al Congreso soberano que se había constituido en Cádiz. La libertad de imprenta decretada por las Cortes de España, aunque no se puso en vigor de inmediato, representó un claro aviso de la reforma política que se quería para la cual no había ninguna prisa de restablecer el sistema inquisitorial. El tribunal de México y los inquisidores que resistían en Ceuta, Canarias y Cádiz, tuvieron que hacer un último esfuerzo para intentar salvar su institución en la arena parlamentaria, como veremos en el capítulo siguiente.

18
UN FINAL LENTO Y CONTRADICTORIO

Si Napoleón dio el golpe de muerte a los sistemas inquisitoriales, el gran debate dado en las Cortes de Cádiz contribuyó a sellar su muerte legal. La intensa polémica sobre la permanencia de la Inquisición en la monarquía española transformó la opinión pública tanto en el mundo hispánico como en el portugués.

Las inquisiciones todavía intentaron restablecerse después de la caída de Napoleón y del regreso de los absolutismos, pero no hubo manera de devolver vida a una institución que cada vez más resultaba insostenible, tanto jurídica como económica y socialmente. En la década de 1820 la inquisición sucumbió definitivamente. Si bien el principio de censura e intolerancia religiosa se mantuvo, la noción de inquisición perdió su vigencia; las instituciones se derrumbaron y las que se refundaron, como la española (ya limitada a su dimensión peninsular) y la romana, se transformaron a tal grado que se hicieron irreconocibles.

LA SUPRESIÓN POR LAS CORTES DE CÁDIZ

Desde 1810 algunos miembros del Consejo de la Suprema Inquisición de España lograron llegar a Cádiz y solicitar permiso a la Regencia para entrar en funciones. Ésta remitió el caso a las recién instaladas Cortes, pero éstas lo pospusieron con la consecuente inacción de la que hemos hablado. En 1811 el tema resurgió cuando circuló en Cádiz un periódico con opiniones materialistas. Los

diputados discutieron qué hacer: ¿debían dejarlo pasar en virtud de la libertad de imprenta? ¿O debían quemarlo las Cortes por ser un texto anticristiano? Otros diputados creían tener la razón: eso competía a la Inquisición, y por lo tanto lo que debían hacer las Cortes era permitir que se reuniera el Consejo y reanudara la actividad inquisitorial. Al final, el caso se resolvió sin que se llegara a ninguna resolución respecto a la Inquisición, pero ése fue el inicio de una larga polémica legislativa.

La Constitución se publicó en marzo de 1812, y sólo después de ello volvió a debatirse el problema de la Inquisición, que quedó a cargo de la "comisión de Constitución". La función de esta comisión era precisamente vigilar que las leyes fuesen consecuentes con la Constitución, así que el problema no era si había razones de peso para restablecer la Inquisición, sino más bien si ésta era compatible con el régimen constitucional. Desde luego, la discusión tenía que ver con el artículo 12, que ratificaba la intolerancia religiosa: "La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra".

Semejante demostración de intolerancia no era, sin embargo, tan tradicional como parecería. El historiador José María Portillo ha señalado la importancia de la redacción de ese artículo, pues no era poca cosa que España dejara de ser una "monarquía católica" para convertirse en una "nación católica". Eso significaba que el rey dejaba de ser el mediador y garante de la religión católica y que, a partir de ese momento, sería la nación (representada en Cortes) quien asumiría la obligatoriedad del catolicismo y buscaría sus propios mecanismos para defender la religión. La Inquisición, que había sido fundada como acuerdo entre el rey y el papa, ya no correspondía a la nueva época.

Además de este argumento, la comisión sostuvo que la "nación española" siempre había estado en contra de la Inquisición. Para

ello echó mano de compilaciones de leyes, de crónicas y de controversias jurídicas, pero también de la *Memoria Histórica de la Inquisición*, es decir, del libro que había compuesto el secretario Llorente para justificar la supresión de la Inquisición en la España bonapartista. Como muestra el historiador Daniel Muñoz Sempere, Llorente intentaba demostrar con ese texto que los reyes habían impuesto la Inquisición por capricho y ambición. El otro punto que sostuvieron los diputados es que la Inquisición ostentaba una "soberanía", en virtud de sus atribuciones apostólicas, que no podía coexistir dentro de una nación que era plenamente soberana.

A finales de 1812 comenzó el postergado debate sobre el proyecto de la comisión, que concluyó en febrero de 1813 y, por su magnitud, ameritó ser editado en dos volúmenes separados del Diario de Cortes. La síntesis del historiador Francisco Martí Gilabert sobre esas jornadas permite seguir día por día un combate verbal que debió ser extenuante. En esas sesiones, los inquisidores presentes manifestaron la persecución que habían sufrido por Napoleón, pero los diputados contrarios les recordaron su papel en la censura al 2 de mayo y la unión del inquisidor general Arce al reinado de Bonaparte. Después los inquisidores argumentaron que los obispos querían el restablecimiento de la Inquisición para garantizar la protección de la religión (de hecho presentaron una carta de respaldo firmada por varios obispos), pero los opositores sostuvieron que la Inquisición agraviaba a los obispos porque los despojaba de su autoridad natural para juzgar las causas de fe y les recordaron, además, el episodio histórico del juicio al arzobispo Carranza: un ejemplo que, para esos diputados, demostraba la aversión de la Iglesia episcopal a la Inquisición.

El debate avanzó y las posiciones se fueron polarizando. Quienes defendían la institución, sostenían que se podían hacer reformas menores, pero no suprimirla porque ello iría en contra de la propia Iglesia y de su cabeza, que era el papa. Por el contrario, los diputados liberales se esforzaron por demostrar que la Inquisición

era un tribunal arbitrario que no podía ser parte de la Iglesia. La nutrida literatura antiinquisitorial sirvió para fundamentar este punto. Algunos, como Antonio Ruiz de Padrón, se centraron en el tormento y en la hoguera para demostrar la crueldad de los inquisidores, pero la mayoría de los diputados centraron su crítica en el "secreto inquisitorial" como un elemento contrario al espíritu de la constitución y a la humanidad. No era muy distinto a lo que había dicho Llorente: "el secreto es el alma del tribunal de la Inquisición, él vivifica, mantiene y robustece su poder arbitrario". Los pareceres de Ruiz de Padrón, de Lorenzo Villanueva (el antiguo impugnador de Grégoire que ahora escribía en contra de la institución) y el propio dictamen de la comisión se imprimieron exitosamente. Así, mientras los debates se producían, la opinión pública se agitaba en las calles y en los cafés del sobrepoblado puerto.

Finalmente, las Cortes votaron en favor del dictamen y, por tanto, en contra del restablecimiento del Consejo. Algunos autores han supuesto que no fue "supresión", pues la Inquisición ya no existía desde la invasión napoleónica, pero ciertamente sí lo fue para los tribunales de Canarias, de Sevilla y para los tres americanos, que en conjunto representaban el último esfuerzo de resistencia de la institución. Los términos del Decreto de supresión de la Inquisición hicieron algo más que suprimir la institución. Como ha mostrado Emilio La Parra, el modelo contenía, en germen, el proyecto de un catolicismo diferente.

Sin embargo, las voces en favor de la intolerancia subsistieron, y ésta, asentada en el propio código, tuvo que ser garantizada mediante un nuevo proyecto. Así se dio lugar a la segunda parte del debate, para constituir los "tribunales protectores de la religión" que debían organizar los obispos y en los que los diputados más reacios a la supresión lograron salvar algunas prerrogativas de la institución disuelta. Hasta donde se sabe, el único de esos tribunales fue el que organizó el arzobispo de México, aprovechando su experiencia de inquisidor (lo había sido durante 20 años) y la po-

sibilidad de disponer del archivo inquisitorial que pasó íntegro a su custodia. Un estudio de José Luis Quezada ha mostrado que el inquisidor obispo supo sacar provecho del decreto para interpretarlo a su modo y formar un tribunal bastante parecido al que se había suprimido y con el agravante de no tener que rendir cuentas a ningún Consejo.

A pesar de este caso excepcional, el decreto fue una herida a los pocos tribunales que subsistían y un mensaje simbólico muy fuerte para el resto del mundo hispánico. Corporaciones e individuos distinguidos agradecieron a las Cortes la medida, como si se atreviesen a confesar un deseo reprimido durante varias décadas. Las opiniones antiinquisitoriales, además, se hicieron públicas en la prensa, que reprodujo varios de los razonamientos de Cortes junto con textos propagandísticos.

RESTAURACIÓN Y CRISIS FINAL

Una vez más, la fortuna de la Inquisición estuvo ligada a la de Napoleón. La salida de las tropas francesas de la Península para reforzar los ejércitos en otras partes de Europa y el abandono del proyecto de José Bonaparte, permitieron el regreso de Fernando VII, "el Deseado", como lo llamaban en la Península. Al asumir el trono, este último frustró las esperanzas de los constitucionalistas y se convirtió, en cambio, en su principal enemigo. El restablecimiento del absolutismo abrió la oportunidad al de la Inquisición.

Tras la autodisolución de las Cortes con el famoso manifiesto de Los Persas en abril de 1814, el rey ordenó la derogación de la constitución y el restablecimiento de Inquisición unos meses más tarde. Después del largo debate y de la gran crisis que había experimentado el mundo hispánico, se pretendía que la Inquisición volviera al punto en que estaba en 1808. El regreso, sin embargo, resultó imposible, pues la herida infligida por Napoleón había

sido de muerte, sobre todo por la pérdida de edificios y archivos. Incluso en América, el tribunal de Lima había sido saqueado después de la supresión de 1813 y el de Cartagena había perdido buena parte de su archivo después de la supresión por la Junta independiente. El de México fue, una vez más un caso excepcional, pues pudo recuperar pronto su actividad y su archivo completo.

El proceso contra José María Morelos, el mayor líder insurgente de Nueva España (1815), fue un momento efectivo para mostrar el regreso de la Inquisición de México, pero a la postre resultó ser sólo un espejismo. El proceso espectacular contra Morelos, sumado a la recuperación del edificio, del archivo y del personal inquisitorial no bastaron para resolver un problema sistémico. Por un lado, el tribunal mexicano fue obligado a destinar la mayor parte de sus ingresos para el rescate de los tribunales peninsulares; por otro, descubrió que la institución no podía funcionar con normalidad sobre una iglesia y una sociedad divididas, ya por el constitucionalismo, ya por la participación a favor o en contra de la independencia. Numerosos eclesiásticos habían mostrado su beneplácito por la supresión y ahora se manifestaban reacios a colaborar con el tribunal. Tras la restauración los inquisidores tuvieron que lidiar con ellos, lo mismo que con los funcionarios que habían manifestado a todas luces su odio a la institución al momento de cumplir el decreto de Cortes. Si éstas eran las condiciones del tribunal que mejor se hallaba en América, es fácil imaginar cuál sería la situación del resto.

No tenemos evidencias de que otro tribunal americano intentara perseguir a los viejos partidarios de la independencia o del régimen constitucional, como tampoco ocurrió en la Península. Los tribunales inquisitoriales dejaron que las autoridades militares se encargaran de los arrestos y procesos contra partidarios del liberalismo o de la Constitución, a pesar de que, por medio de edictos, el Consejo de la Suprema prohibió la Constitución española y la literatura polémica de los años de libertad. Los seis años de Res-

tauración fueron muy difíciles para el sistema, que gastó buena parte de sus recursos y esfuerzos en recuperar sus edificios y adaptar otros para cárceles y oficinas, además de reorganizarse y pagar los sueldos atrasados. Con tribunales precarios, con archivos dañados o perdidos, con resentimientos y desconfianzas del periodo anterior, la inquisición de esos años estuvo además sesgada por la política, obligada a confiar solamente en una parte de la sociedad, pues un amplio sector se mostraba renuente a colaborar con ella.

En esas condiciones la Inquisición española continuó, primero bajo la conducción de Francisco Javier de Mier y Castillo y, tras el fallecimiento de éste en 1818, por Jerónimo Castillón. Estos dos inquisidores generales habían sido obispos opositores a la supresión, diputados en Cortes y firmantes del manifiesto de Los Persas. Se trataba, por tanto, de representantes natos del grupo más conservador que logró dirigir durante casi seis años el gobierno de Fernando VII, de modo que es fácil entender que su actividad adquirió un sesgo político muy marcado y provocó por consiguiente una oposición natural. Tal vez el mejor ejemplo sea la actividad de la Inquisición de Corte, es decir, del tribunal de Madrid, de la que sabemos poco porque se destruyó la mayor parte de la documentación. Sin embargo, hay suficientes indicios de que en su última etapa los inquisidores madrileños centraron sus esfuerzos en la detección de opositores políticos a la Corona, a los que acusaban de pertenecer a asociaciones masónicas, prohibidas por la Inquisición desde el siglo anterior.

En 1820, cuando estalló la revolución acaudillada por el general Rafael de Riego y Fernando VII se vio obligado a jurar repentinamente la constitución de 1812, los enemigos de la Inquisición no perdieron el tiempo. El tribunal de Corte fue asaltado y destruido por una multitud un día antes de que el rey declarara suprimida la institución en toda la monarquía. En cada lugar donde había un tribunal se repitieron las escenas de violencia: los tribunales fueron atacados, las cárceles, abiertas; y los archivos,

saqueados. En México el tribunal más activo de todo este periodo simplemente cerró sus puertas y entregó toda la documentación al arzobispo, como había hecho siete años antes.

En esa circunstancia fue notable el silencio del nuncio papal, Giacomo Giustiniani, quien poco después escribió al Vaticano. A diferencia de su predecesor, Pietro Gravina, que había alentado al partido inquisitorial durante los debates de Cádiz, Giustiniani ya no apoyaba la continuación de la Inquisición española. Estaba convencido de que en los últimos años los restos de esa institución se habían convertido en un órgano político y que era mejor no defenderla, para cuidar el prestigio de Roma.

LA SUPRESIÓN DEFINITIVA EN PORTUGAL E ITALIA

Como vimos páginas atrás, la Inquisición portuguesa entró en una parálisis mortífera durante la ocupación francesa de Portugal. Los tribunales portugueses también sufrieron los estragos de guerra y se mantuvieron inactivos durante la ocupación, aunque sus archivos no sufrieron la destrucción de los españoles.

El gobierno del Príncipe Regente, por su parte, tampoco mostró un deseo particular de apoyar a la Inquisición desde Brasil. No hubo planes de reactivarla, de trasladarla o de reinventarla en América. Por el contrario, el tratado de "amistad y alianza" con Inglaterra en 1810 significó sacrificar el único tribunal portugués que se mantenía activo, que era el de Goa. En 1812 el Príncipe Regente dio la orden de extinción del tribunal asiático, que se había visto obligado unos meses antes a permitir la libertad de cultos en la región. El virrey de Goa consideró prudente destruir el archivo del tribunal para evitar problemas a familias portuguesas. Sólo unos cuantos documentos fueron elegidos para salvarse y documentar la actividad goense; pero los expedientes con las causas acumuladas desde el siglo XVI fueron quemadas, para desgracia de los especialistas.

Si bien la Inquisición de Goa nunca volvió a establecerse, hubo algunos momentos de recuperación de la Inquisición portuguesa; primero con el regreso del inquisidor general a Lisboa, liberado en 1814 tras seis años de residir en Bayona, y después, a la muerte de éste, con el nombramiento de un nuevo inquisidor general, nacido en Brasil, que intentaría sin éxito el rescate del sistema inquisitorial portugués. Los esfuerzos fueron en vano. La destrucción de los tribunales no había sido violenta como en España, pero su deterioro era irreversible. Además, los argumentos antiinquisitoriales de las Cortes de Cádiz no habían pasado desapercibidos en Portugal.

El 24 de agosto de 1820 una revolución militar iniciada en Porto condujo a la caída del consejo de Regencia y a la instalación de una Junta Provisional de Gobierno en Portugal, que ordenó la liberación de los reos de Inquisición mientras se discutía su suerte. El contexto no podía ser más adverso, pues, como señala el historiador Andrea Cicerchia, el nuncio de Portugal, Bartolomeo Pacca, era de la misma opinión que su homólogo en España (Giustiniani) y no veía con malos ojos la abolición. La Inquisición se había vuelto un elemento que aumentaba el descrédito del papa y de la Iglesia católica en general. Así, pues, siguiendo el ejemplo liberal de España, las Cortes Constituyentes en Lisboa discutieron, además de la nueva constitución, una iniciativa de supresión de la Inquisición portuguesa. Con argumentos semejantes a los de Cádiz, los diputados portugueses decidieron suprimirla en abril de 1821. Por fortuna, una iniciativa con el mismo argumento que llevó a la quema del archivo de Goa fue descartada durante el debate. Gracias a ello, los papeles del Consejo General del Santo Oficio y los de los tres tribunales portugueses (Evora, Lisboa y Coimbra) han sobrevivido hasta nuestros días.

LA ÚLTIMA RESTAURACIÓN, SÓLO EN ESPAÑA Y SÓLO DE NOMBRE

Sin la menor duda, en la década de 1820 se selló el largo final de las instituciones inquisitoriales y también de la actividad inquisitorial en general. Sobre todo la polémica inmensa en la prensa dejó una marca indeleble. En ese año, en España y América, todo mundo tomó la pluma para opinar sobre la Inquisición española; algunos para defenderla y muchos más para criticarla con los argumentos más diversos. Unos la culparon del atraso de España y de la ignorancia del pueblo, del fanatismo y del poder de los frailes; otros la veían más bien como una institución que obedecía a los reyes y oprimía a los inocentes, como un tribunal de policía que se había apartado del cristianismo. Pero casi nadie se atrevió a hablar de tolerancia religiosa y libertad de cultos. Ese argumento era todavía inaceptable en las sociedades católicas que más bien veían esa posibilidad como una amenaza a la estabilidad social. No fue raro que las opiniones más convincentes contra "la Inquisición", como si fuese una institución universal, fuesen las que subrayaban la tortura y el uso de la hoguera, elementos efectistas que se imponían sobre quienes inútilmente argumentaban que ambas características habían sido abandonadas hacía mucho tiempo.

Pero no se puede omitir un último fenómeno que más que un intento por restablecer la Inquisición como institución debe entenderse como la búsqueda de una alternativa para juzgar los delitos de fe. La restauración de 1823, es decir, la segunda restauración del absolutismo en España, no fue tan radical como la de 1814 y sólo tuvo efecto en una monarquía reducida a la Península, a Filipinas, Cuba y Puerto Rico. Como en ninguna de estas islas había existido tribunal, era evidente que la restauración inquisitorial, si cabía, sólo podía hacerse en el territorio peninsular. Los estados provenientes de la América española jamás volvieron a tener Inquisición, que se asociaba, por razones evidentes, con la época de dominación española.

Tampoco en la Península el monarca se mostró dispuesto a fomentar la polarización, ni siquiera después de la supresión del orden constitucional. Por ello, a pesar de las presiones de los grupos más conservadores, demoró en restablecer la Inquisición y cuando lo hizo fue apenas de nombre, pues si bien repuso en sus funciones al inquisidor general, no permitió que se reinstalase el Consejo ni los tribunales recuperaron sus antiguos locales. En Portugal la Inquisición siguió suprimida y en Roma la Congregación de la Inquisición se concentraba en vigilar la circulación de libros y sólo mantenía vigente un sistema de tribunales que ejercían una inquisición muy atenuada en los Estados Pontificios.

La inquisición como idea y como actividad había sido vencida, y el rey de España intentó crear un modelo distinto. Así, aunque un inquisidor general siguió cobrando su sueldo, no se restauró la Inquisición española, sino que se creó algo nuevo, tal vez algo parecido a lo que habían esperado algunos diputados de Cádiz diez años antes: una especie de tribunales controlados por obispos y autoridades locales que de alguna manera estarían bajo la supervisión del inquisidor general. Emilio La Parra, que ha estudiado este fenómeno, considera que se trató de una parodia inquisitorial; un tribunal "inservible", pues ya no contaba con la capacidad de investigación de la vieja institución. Las "juntas de fe" no inspiraban el temor de antaño, y sin embargo eran víctimas de las críticas a la Inquisición; no había manera de organizar la información y los juicios se volvieron más esporádicos y arbitrarios.

La reconciliación de un maestro de escuela, Cayetano Ripoll, por la Junta de Fe de Valencia en 186, fue un caso único que encendió la indignación internacional y el miedo de que la actividad inquisitorial hubiese regresado. Lo grave, como señalan Emilio La Parra y María Ángeles Casado, es que la sala del crimen de la audiencia de Valencia se hubiera prestado a la ejecución del reo en la horca. Por fortuna no hubo otra junta que llegara a estos extremos y la actividad cuasi inquisitorial languideció durante los

últimos años de vida de Fernando VII. En 1834 un decreto de la regente María Cristina suprimió "definitivamente el tribunal de la Inquisición" (que en realidad ya no existía) con una escueta justificación y la garantía de que el nuevo código criminal establecería "las convenientes penas contras los que intenten vulnerar el respeto debido a nuestra santa religión". Era una manera discreta de decir que el Estado castigaría los escándalos, pero se olvidaría de la persecución de la herejía.

En conclusión, los Estados confesionales intentaron reformarse y desligarse tardíamente de esa noción que había acompañado a la Iglesia católica durante tanto tiempo. El final de la inquisición como actividad y su rechazo como concepto no fue poca cosa. La custodia de la ortodoxia se limitaba ya a la reprensión disciplinaria de eclesiásticos y la prohibición de obras. Su jurisdicción sobre la sociedad secular se volvió únicamente espiritual.

Sólo en Roma prevaleció la Congregación de la Inquisición bajo el argumento de que la inquisición, que ya sólo se practicaba en los Estados Pontificios, era benigna y muy distinta a la que había caracterizado a las instituciones de España y Portugal. También Roma se desligaba de ellas, como si quisiera olvidar el empeño que otros papas habían puesto en hacer de la inquisición una actividad universal. Así prosiguió durante un siglo una Congregación inquisitorial sin tribunales, reducida a vigilar el estado eclesiástico y a recomendar límites y prohibiciones a la comunidad de católicos. A comienzos del siglo XX la Congregación del Índice se suprimió y la de Inquisición se volvió simplemente la Congregación del Santo Oficio. En 1964 cambió definitivamente su nombre y función al convertirse en la Congregación para la Doctrina de la Fe.

En síntesis, la crisis y desaparición de la inquisición entre 1808 y 1820 tuvo una importancia trascendente. Lejos de ser el fin de instituciones en decadencia, fue la destrucción de sistemas que hasta ese momento habían hecho todo por prevalecer y mantener vivo

el principio de unidad entre religión y Estado que los animaba. Eso hizo que la transformación ocurrida en el mundo católico fuese tan dramática en las décadas siguientes. La revolución intelectual, la libertad de prensa, la separación de la Iglesia y del Estado y la libertad de cultos que, de una u otra manera, se establecieron en esos países mediante rebeliones, guerras civiles o reformas políticas no tuvieron que enfrentarse ya con ningún sistema inquisitorial. Para gusto de unos y lamento de otros, esa actividad que santificaba la intolerancia religiosa, limitaba el pensamiento y entorpecía los cambios políticos se había extinguido definitivamente.

CRONOLOGÍA

325	Concilio de Nicea-Condena de Arrio
438	Códice de Teodosio
1022	Descubrimiento de la secta herética en Orléans
1179	III Concilio de Letrán-Inicio de Cruzada Albigense
1184	Concilio de Verona-Excomunión a Pedro Valdo y sus seguidores
1215	IV Concilio de San Juan de Letrán-Confirmación de la orden de predicadores. Establecimiento del principio de inquisición contra la herejía
1223	Aprobación de la regla de San Francisco
1229	Concilio de Tolosa-Inquisición episcopal
1234	Recopilación de normas referentes al procedimiento inquisitorial por papa Gregorio IX
1235	Concilio provincial de Narbona-fundación inquisición
1318-1325	Actividad inquisitorial de Jacques Fournier en Tolouse
1376	Manual de Nicolau Eymeric *Directorium Inquisitorum*
1378-1417	Cisma de Occidente
1391	Conversión de familias judías en la Península ibérica
1414-1415	Concilio de Constanza-Juicio y ejecución de Jan Hus
1478-1481	Fundación inquisitorial en Castilla y Aragón

1483-1484	Primeras y segundas constituciones de la Inquisición española, de Tomás de Torquemada
1492	Expulsión de los judíos de España
1496	Expulsión de los judíos de Portugal
1497	Conversión forzada de judíos en Portugal Expulsión de musulmanes de Portugal
1499	Revuelta contra los conversos en Toledo encabezada por Pedro Sarmiento
1517	Lutero da a conocer sus 95 tesis en la Universidad de Wittenberg
1519	Debate entre Jean Eck y Lutero en Universidad de Leipzig
1520	Condena papal de las obras de Lutero
1525	Junta en Aragón valida las conversiones forzosas de musulmanes
1526	Fundación del tribunal de Granada
1527-1542	Primeros procesos inquisitoriales en América española
1536	Inquisición episcopal en Coimbra, Lamego y Ceuta
1537	Fundación de la Inquisición en Lisboa
1539	Cardenal don Henrique, primer gran inquisidor de Portugal Ejecución de don Carlos de Texcoco en la Nueva España
1542	Fundación de la Congregación del Santo Oficio de la Santa Romana y Universal Inquisición

1545-1563	Concilio de Trento
1551	Publicación del primer índice o catálogo de libros de la Inquisición española Índice de la Inquisición portuguesa
1553	Proceso y ejecución en Ginebra contra Michel Servet
1554	Censura de Biblias elaborada por la Inquisición española
1558-1559	Descubrimiento, proceso y castigo de supuestas redes de luteranos en España
1559	Proceso inquisitorial contra el arzobispo Bartolomé Carranza Publicación del primer Índice Romano de Libros Prohibidos (*Index Librorum Prohibitorum*)
1560	Fundación del tribunal de Goa
1569	Bula *Si de Protegendis* expedida por Pio XV
1570-1571	Establecimiento de los tribunales inquisitoriales de Lima y México
1580-1640	Unión de las coronas de Castilla y Portugal
1590-1596	Autos de fe relacionados con la familia Carvajal en Nueva España
1604	Perdón general a conversos
1609	Expulsión definitiva de los moriscos de España
1609-1614	Fiebre de procesos de brujería en el País Vasco
1610	Establecimiento de la Inquisición en Cartagena de Indias

1614	Denuncias por brujería en Nueva España
1618-1648	Guerra de Treinta Años
1622-1643	Gobierno del Conde Duque de Olivares
1632	Proceso contra Galileo
1635	Publicación en Madrid del libro *Extremos y grandezas de Constantinopla*
1640	Rebelión de Portugal
	Suicidio de Uriel da Costa en Ámsterdam
1648	Paz de Westfalia
1660	Proceso contra Copérnico
1670	Publicación de *Tratado sobre la religión* de Spinoza
1673	Publicación en Venecia de la *Philosophia Libera* de Isaac (Fernando) Cardoso
1680	Auto general de fe en Madrid con la presencia de Carlos II
1685	Revocación del Edicto de Nantes en Francia
1696	Junta Magna busca limitar el poder de la Inquisición española
1701-1713	Guerra de Sucesión española
1705	Apoyo de la Inquisición a Felipe V
1713	Firma del Tratado de Utrecht
	Bula *Unigenitus*
	Parecer sobre la Inquisición del fiscal del Consejo de Castilla, Melchor de Macanaz

1715	Exilio de Macanaz y regreso del inquisidor Giudice a España
	Muerte de Luis XIV
	El ex betlemita José de San Ignacio es relajado por la Inquisición de México
1723	Proceso del médico Diego Mateo Zapata por la Inquisición de Cuenca
1738-1739	Reinvención de la Inquisición de Sicilia
1747	Índice polémico de la Inquisición española
1758	Atentado contra el rey de Portugal
1761	Auto de fe de la Inquisición portuguesa y ejecución de Gabriel de Malagrida
1762	Publicación del *Manual de los Inquisidores*, editado por Morellet
1767	Expulsión de los jesuitas de la monarquía española
1774	*Reglamento* de la Inquisición portuguesa del inquisidor Da Cunha
1774-1778	Supresión temporal del tribunal de Goa
1778	Autillo de fe contra Pablo de Olavide
1782	Supresión de la Inquisición de Sicilia
1790	Edicto de la Inquisición contra la literatura revolucionaria de 1789
1793-1795	Procesos inquisitoriales contra simpatizantes de Revolución francesa
1798	Invasión napoleónica a Roma y supresión temporal de la Congregación de la Inquisición
	Carta al Inquisidor General del obispo Grégoire
1803	Auto de fe contra José Antonio Olavarrieta
1808	Decreto de supresión de la Inquisición española por Napoleón
	Resistencia de algunos tribunales al decreto de supresión

1810	Supresión de la Congregación de la Inquisición por Napoleón Bonaparte
	Inquisición de México publica edicto contra Miguel Hidalgo
1812	El Príncipe Regente de Portugal en Brasil decreta la extinción de la Inquisición de Goa
1812-1813	Debate sobre la Inquisición en las Cortes españolas reunidas en Cádiz
1814	Restauración de la Inquisición española
	Liberación del inquisidor general de Portugal
1815	Restauración de la Congregación de la Inquisición de Roma
1820	Supresión de la Inquisición portuguesa por las Cortes Constituyentes de Lisboa
	Segunda supresión de la Inquisición española
	Supresión definitiva de la Inquisición en América
1823-1834	Última etapa de la Inquisición española

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

La presente investigación se basa en numerosos libros y artículos, más de los que he podido citar, además de variados procesos inquisitoriales, consultados en archivos, fondos digitales y colecciones documentales impresas a lo largo de varios años. En particular, el caso de fray José de San Ignacio que desarrollo en el capítulo 12 procede de su proceso existente en el Archivo General de la Nación de México (Inquisición, vol. 729, exp. 26 y 27) y de la relación de causa en el Archivo Histórico Nacional de España (Inquisición, 1733, exp. 4). Agradezco a Carmina Pérez Juárez haberme auxiliado en la transcripción de una parte de ese proceso.

He intentado en la medida de lo posible dar crédito a la mayor parte de las fuentes de esta investigación, pero es inevitable dejar fuera algunos trabajos particulares. Tal vez haya ocasión en un futuro de ofrecer una bibliografía crítica más exhaustiva y comentada. Por ahora, sirva ésta de mera orientación al lector. Los libros y artículos están organizados por temas (más o menos coincidentes con los capítulos), con excepción de las investigaciones que cito al comienzo y que han servido para orientar y completar la información de distintas partes de este libro.

INTRODUCCIÓN Y TRABAJOS ESENCIALES PARA EL ESTUDIO DE LAS INSTITUCIONES INQUISITORIALES Y DE LA ACTIVIDAD INQUISITORIAL

Bethencourt, Francisco, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos* XV-XIX, Madrid, Akal, 1997.

Col, Andrea del, *L'Inquisizione in Italia*, Milán, Mondadori, 2006.

Escudero, José Antonio, *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

Eymeric, Nicolás, *El manual de los inquisidores*, trad. de Luis Sala-Molins y Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1996.

Ginzgburg, Carlo, "El Inquisidor como antropólogo", *Historias*, 26 (abr-sept. de 1991), pp. 15-22.

Kamen, Henry, *La Inquisición española. Mito e historia*, Barcelona, Crítica, 2013.

Lea, Henry Charles, *A history of the Inquisition of Spain*, 4 vols., Londres, MacMillan, 1908.

Marcocci, Giuseppe, y José Pedro Paiva. *História da Inquisição portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014.

Moreno, Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

Peters, Edward, *Inquisition*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Schwartz, Stuart, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010.

SOBRE EL COMBATE A LA HEREJÍA Y LA INQUISICIÓN EN LA EDAD MEDIA

Biller, Peter, Caterina Bruschi, y Shelagh Sneddon, *Inquisitors and heretics in thirteenth-century*, Languedoc, ed. y trad. de Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282, Boston, Brill, 2011.

Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad*, Barcelona, Crítica, 1997.

Duby, George, *El año mil*, trad. de Irene Agoff, 4ª ed., Barcelona, Gedisa, 2004.

Frassetto, Michael (ed.), *Heresy and the persecuting society in the Middle Ages. Essays on the work of R. I. Moore*, Leiden, Brill, 2006.

Frassetto, Michael, *Los herejes. De Bogomilo y los cátaros a Wyclif y Hus*, trad. de Alex López Lobo, Madrid, Ariel, 2008.

Fudge, Thomas, y Jan Hus, *Religious reform and social revolution in Bohemia*, Londres, I.B. Tauris, 2010.

Hobbins, Daniel, *The trial of Joan of Arc*, Harvard, 2005.

Lea, Henry Charles, *The Inquisition of the Middle Ages: its organization and operation,* Nueva York, Citadel, 1954.

Moore, Richard, *The formation of a persecuting society power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1990.

Nirenberg, David, *Comunidades de Violencia: Persecución de minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001.

Wakefield, Walter, y Evans, Austin, *Heresies of the Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

SOBRE LA CREACIÓN DE LA INQUISICIÓN Y LA PERSECUCIÓN DEL CATARISMO EN PARTICULAR

Duvernoy, Jacques, *La captura del cátaro Bélibaste: delación ante el tribunal de la Inquisición de Pamiers, el 21 de octubre de 1321*, Muchnik, 1987.

Jiménez Sánchez, Pilar, "La Inquisición contra los albigenses de Languedoc (1229-1339)", Durango, *Clío & Crimen*, núm. 2 (2005), pp. 53-80.

Le Roy Ladurie, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1988.
Pérez, Joseph, *Breve historia de la Inquisición en España,* trad. de María Pons, Barcelona, Crítica, 2002.

SOBRE LOS ORÍGENES DE LA INQUISICIÓN EN ESPAÑA Y PORTUGAL

Escudero, José Antonio, "Los orígenes del Consejo de la Suprema Inquisición", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 53 (1983), pp. 238-289.
Gacto, Enrique, *Estudios jurídicos sobre la Inquisición española*, Madrid, Dykinson, 2012.
Mitre, Emilio, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid, Itsmo, 1980.
Narbona Vizcaíno, "El trienio negro: Valencia, 1389-1391. Turbulencias coetáneas al asalto de la judería", *En la España Medieval*, vol. 35 (2012), pp. 177-210.
Pérez, Joseph, *Crónica de la Inquisición española*, Barcelona, Martínez Roca, 2002.
Soyer, François, *A perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal. D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*, Lisboa, Edições 70, 2013 (Lugar da História).
Soyer, François, "Enforcing religious repression in an age of World Empires: Assessing the global reach of the Spanish and Portuguese Inquisition", *History, The Journal of the Historical Association*, 100, 341 (julio de 2015), pp. 331-353.
Suárez Fernández, Luis, *La expulsión de los judíos: un problema europeo*, Barcelona, Ariel, 2012.

SOBRE LA PERSECUCIÓN TEMPRANA DE JUDAIZANTES Y MORISCOS EN PORTUGAL Y ESPAÑA

Alpert, Michael, *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Ariel, 2001.

Amelang, James, *Historias paralelas: Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, trad. de Jaime Balsco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2011.

Beinart, Haim, *Records of the trials of the Spanish inquisition in Ciudad Real*, 4 vols., Jerusalem, Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974.

Carrasco, Rafael, "Historia de una represión. Los moriscos y la Inquisición en Valencia, 1566-1620", *Áreas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 9 (1988), pp. 27-50.

Dedieu, Jean Pierre, "Les causes de la foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820): Essai statistique", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 14 (1978), pp. 143-171.

Fita, Fidel, "Memoria del santo niño de la guardia, escrita en 1544", *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, vol. 11 (1887).

François Soyer, *A perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal. D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*, Lisboa, Edições 70, 2013 (Lugar da História), 376 pp.

García Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, 2ª ed., Granada, Universidad de Granada, 1996.

Garrad, Kenneth, "La Inquisición y los moriscos granadinos (1526-1580)", *Bulletin Hispanique*, 1965, vol. 67, 1-2, pp. 63-77.

Huerga Criado, Pilar, "El problema de la comunidad judeoconversa", en Escandell Bonet, Bartolomé, y Joaquín Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, 3 t., vol. 3, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Netanyahu, Benzion, *The origins of inquisition in fifteenth century Spain*, Nueva York, Random, 1995.

SOBRE EL LUTERANISMO Y LAS PRIMERAS REACCIONES INQUISITORIALES

Christman, Victoria, "Orthodoxy and Opposition: The Creation of a Secular Inquisition in Early Modern Brabant", tesis, Universidad de Arizona, 2005.

Grafton, Anthony, "El lector humanista", en Gugliemo Cavallo y Roger Chartier (coords.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Altea, Taurus, 2001, pp. 319-371.

Kamen, Henry, *Los caminos de la tolerancia*, México, McGraw-Hill, 1967.

Lutero, Martín, *Escritos reformistas de 1520: a la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano, la cautividad babilónica de la iglesia, la libertad cristiana*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

McKim, Donald K. (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

SOBRE EL ERASMISMO, EL "ALUMBRADISMO" Y LA REPRESIÓN DEL LUTERANISMO EN EL MUNDO HISPÁNICO

Bataillon, Marcelo, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo* XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Iwasaki Cauti, Fernando, "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Lima y las alumbradas de Lima", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 73, núm. 4 (1983), pp. 581-613.

Kahn, David, "España ante la heterodoxia. La Inquisición, el luteranismo y la definición del tipo penal alumbrado (1519-1530)", en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península ibérica en el siglo* XVI, Madrid, Casa de Velázquez, 2018.

López Vela, Roberto, "Los programas del arzobispo Carranza, la acción del Santo Oficio en Toledo y la crítica a la Inquisición (1558-1559)", *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 20, 2013, pp. 201-273.

Ortega-Costa, Milagros, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.

SOBRE LA FORMACIÓN DE LA CONGREGACIÓN DE LA INQUISICIÓN DE ROMA Y EL SISTEMA INQUISITORIAL EN LA PENÍNSULA ITÁLICA

Barbierato, Federico, *The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, Londres, Nueva York, Routledge, 2012.

Black, Christopher, *The italian inquisition*, New Heaven y Londres, Yale University Press, 2009.

Col, Andrea del, *L'Inquisizione in Italia*, Milán, Mondadori, 2006.

Grendler, Paul F., *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Huerga, Pilar, "La Inquisición romana en Nápoles contra los judaizantes (1656-1659)", *Librosdelacorte.es,* Monográfico, año 9, 6 (2017), 20 pp.

Redondi, Pietro, *Galileo herético*, versión española de Antonio Beltrán, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

SOBRE EL IMPACTO DEL CONFESIONALISMO EN LA INQUISICIÓN Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CENSURA DE LIBROS

Fernández del Castillo, Francisco (ed.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 2002.

Mantecón Movellán, Tomás Antonio, "Omnia sunt communia: Thomas Müntzer, la palabra y la rebelión del hombre común",

en Marcos Sánchez y María del Mar (eds.), *Herejes en la historia*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 143-182.

Martínez de Bujanda, Jesús, *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819). Evolución y contenido*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

Martínez Millán, José, "El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición", *Trocadero: Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 6-7 (1994-1995), pp. 103-124.

Monter, William, *La otra Inquisición: La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992.

Peña Díaz, Manuel, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*, Madrid, Cátedra, 2015.

Servet, Michel, *Obras Completas I: Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, ed. de Ángel Alcalá, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

Verheyden, A. L. E., *Anabaptism in Flanders, 1530-1650*, Pennsylvania, Herald Press, 1961.

SOBRE LA INQUISICIÓN DURANTE LOS PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN EN EL NUEVO MUNDO

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Greenleaf, Richard, *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, trad. de Enrique Folch González, Barcelona, Paidós, 2007.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

López Don, Patricia, *Bonfires of Culture: Franciscans, Indigenous Leaders, and the Inquisition in Early Mexico, 1524-1540*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2010.

Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco, México, Archivo General de la Nación, 1910.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, ed. facsimilar, México, Archivo General de la Nación, 2002.

SOBRE LA ACTIVIDAD DE LA JUSTICIA EPISCOPAL CONTRA LA "IDOLATRÍA" EN AMÉRICA

Chuchiak, John, "*In servitio Dei*: Fray Diego de Landa, The Franciscan Order and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán 1573-1579", *The Americas*, vol. 61, 4 (abril de 2005), pp. 611-646.

Lara Cisneros, Gerardo (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colofón, 2016.

Piazza, Rosalba, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, México, El Colegio de México, 2016.

Tavárez, David, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, UAM-I, Colegio Mexiquense, Oaxaca, 2012.

Zaballa, Ana de, "Del viejo al Nuevo Mundo: novedades en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España", en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 17-46.

SOBRE LOS TRIBUNALES Y COMISARÍAS DE LA INQUISICIÓN ESTABLECIDOS EN AMÉRICA Y ASIA

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Bataillon, Marcel, "Las herejías de Fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana", *Miscelánea de Estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz*, La Habana, 1955, pp. 134-146.

Bethencourt, Francisco, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos* XV-XIX, Madrid, Akal, 1997.

Chuchiak, John, *The Inquisition in New Spain, 1536-1820. A documentary History*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012.

Corsarios ingleses y franceses ante la Inquisición de la Nueva España, siglo XVI, México, Editorial Universitaria, 1945.

Guerrero Galván, Luis René, *De acciones y transgresiones: los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo* XVIII, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Coordinación de Investigación y Posgrado, Unidad Académica de Derecho, 2010.

Guibovich, Pedro, *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla, Diputación de Sevilla, Universidad de Sevilla y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

Ita Rubio, Lourdes de, *Viajeros isabelinos en la Nueva España*, México, Universidad Michoacana/Fondo de Cultura Económica, 2001.

Medina, José Toribio, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, 1569-1820, 2 v., Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1956.

Medina, José Toribio, *Historia del tribunal del Santo oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1899.

Silva Prada, Natalia, "El tribunal de la fe censurado: prácticas rituales, pasquines y rumores contra la Inquisición novohispana (1602-1734)", *Fronteras de la Historia*, vol. 21, núm. 1, pp. 148-182.

SOBRE LAS PECULIARIDADES DE LA ACTIVIDAD INQUISITORIAL EN BRASIL

Feitler, Bruno, "A ação da Inquisição no Brasil. Uma tentativa de análise", en Júnia Ferreira y Maria Leônia Chaves de Resende, *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2013.

Feitler, Bruno, *Nas malhas da consciencia. Igreja e Inquisicâo no Brasil*, São Paulo, Phoebus/Alameda, 2007.

Mello e Souza, Laura de, *El diablo en la Tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*, Madrid, Alianza, 1993.

Pieroni, Geraldo, *Os Excluídos do Reino: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*, Brasília, UnB, 2000.

SOBRE LA PERSECUCIÓN DEL JUDAÍSMO Y LAS MIGRACIONES DE CRISTIANOS NUEVOS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Amelang, James. *Historias paralelas: Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, trad. Jaime Balsco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2011.

Bastos Mateus, Susana, y James Nelson Novoa, "De Lamego para a Toscana: o périplo do médico Pedro Furtado, cristão-novo

português", *Cadernos de Estudos Sefaditas*, núm. 5 (2005), pp. 313-338.

Contreras, Jaime, *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Anaya & M. Muchnik, 1992.

Hassán, Iacob M., y Ángel Berenguer Amador (eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara*, Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991, Madrid, Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC, 1994.

Kaplan, Yoself, *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

López-Salazar, Ana Isabel, *Inquisición portuguesa y monarquía hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Lisboa, Edições Colibri, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora, 2010.

Marcocci, Giuseppe, y José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014.

Martínez, Francisco J. (ed.), *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Uchmany, Eva Alexandra, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606*, México, Archivo General de la Nación/Fondo de Cultura Económica, 1992.

Yerushalmi, Yosef, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso, a study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics*, Nueva York, Columbia University Press, 1971.

SOBRE LA PERSECUCIÓN DE JUDAIZANTES EN AMÉRICA Y LOS GRANDES AUTOS DE FE DE MEDIADOS DEL SIGLO XVII

Escobar Quevedo, Ricardo, *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*, pról. de Charles Amiel, Colombia, Editorial Universidad del Rosario, 2008.

Escobar Quevedo, Ricardo, "Los criptojudíos de Cartagena de Indias: Un eslabón en la diáspora conversa (1635-1639)", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 29, 2002, pp. 45-71.

Greenleaf, Richard, "The Great Visitas of the Mexican Holly Office 1645-1699", *The Americas*, vol. 44, núm. 44, abril de 1988, pp. 399-420.

Meza González, Javier, *El laberinto de la mentira: Guillén de Lamporte y la Inquisición*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1997.

SOBRE LA PERSECUCIÓN DE BRUJERÍA

Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid, Ediciones Istmo, 1992.

Ginzburg, *Historia nocturna*, Barcelona, Muchnik, 1991.

Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza, 1983.

Semboloni, Lara, "Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751. De villa en villa, sin Dios ni Santa María", *Historia Mexicana*, vol. 54, 2, 2004, pp. 325-364.

SOBRE LA INQUISICIÓN EN EL MUNDO ASIÁTICO

Cunningham, Charles H, "The Inquisition in the Philippines: The Salcedo Affair", *The Catholic Historical Review*, vol. 3, núm. 4 (enero de 1918), pp. 417-445.

Medina, José Toribio, *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Islas Filipinas*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1899.

Rodrigues Lourenço, Miguel, *A articulação da periferia: Macau e a inquisição de Goa (c. 1582-c. 1650)*, Ministerio de Educaç ão e Ciência-Fundação Macau, Lisboa, Macau, 2016.

SOBRE EL PROCEDIMIENTO INQUISITORIAL Y SUS CARACTERÍSTICAS JURÍDICAS

Bethencourt, Francisco, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos* XV-XIX, Madrid, Akal, 1997.

Compilacion de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisicion / hechas por […] fray Tomas de Torquemada [...] e por los otros [...] Inquisidores generales, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1667 (Biblioteca Nacional de España).

Domínguez Ortiz, Antonio, *Estudios de la Inquisición española*, Granada, Comares, 2010.

Maqueda Abreu, Consuelo, *El auto de fe*, Madrid, Istmo, 1992.

Martínez Millán, José, *La hacienda de la inquisición (1478-1700)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Mereu, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, Barcelona, Paidós, 2003.

SOBRE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA INQUISICIÓN Y LOS INTENTOS DE REFORMA EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA DE SUCESIÓN

Domínguez Ortiz, Antonio, "El primer esbozo de tolerancia religiosa en la España de los Austrias", *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, núm. 2 (1981), pp. 13-20.

Galende Díaz, Juan Carlos, "El Santo Oficio durante la guerra de Sucesión", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 11 (1987).

Gómez Roán, María Concepción, "La causa inquisitorial contra

el confesor de Carlos II, fray Froilán Díaz", *Revista de la Inquisición*, 12 (2006), pp. 323-289.

López-Salazar, Ana Isabel, *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2011.

Martín Gaite, Carmen, *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.

Parello, Vincent, "Una fiesta barroca en tiempos de Carlos II: el auto de fe madrileño de 1680", *Cahiers de Framespa*, revue núm. 8, 2011.

Rivero Rodríguez, Manuel, "Técnica de un golpe de Estado: el inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647", en Francisco José Aranda Pérez, *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII*, Actas de la VIIª Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, 2 vols., vol. 1, Castilla, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 129-154.

Rodríguez Besné, José Ramón, *El Consejo de la Suprema Inquisición. Perfil jurídico de una Institución*, Editorial Complutense, Madrid, 2000.

Ruiz Martínez, Herlinda, "El extranjero ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México durante la dinastía de los Austria, 1571-1700", tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Solís, José, "La organización del Santo Oficio y el nombramiento de inquisidor general por el archiduque Carlos (1709-1715)", *Hispania*, LXV/2, núm. 220, 2005, pp. 415-542.

Thomas, Werner, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Leuven, Leuven University Press, 2001.

Villicañas, Luis S., "Entre el instante y la continuidad, la palabra y la verdad: la perfecta razón de Estado de Juan Blázquez de Mayoralgo", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 58 (2012), pp. 13-40.

SOBRE LAS REFORMAS A LOS SISTEMAS INQUISITORIALES EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

Barcalá Muñoz, Andrés, *Censuras inquisitoriales a las obras de P. Tamburini y al Sínodo de Pistoya*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

Caso González, José, "Jovellanos y la Inquisición (Un intento inquisitorial de prohibir el 'Informe sobre ley agraria' en 1797)", *Archivum*, núm. 7 (1957), pp. 231-259.

Col, Andrea del, *L'Inquisizione in Italia*, Milán, Mondadori, 2006.

Da Cunha, Cardenal, *Regimento do Santo Officio da Inquisiçao dos Reinos de Portugal*, Lisboa, Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1774.

Domínguez Ortiz, Antonio, "La Inquisición ante la pérdida de Gibraltar", *Espacio, Tiempo y Forma serie IV Historia Moderna*, vol. 7, núm. 1 (2004), pp. 185-194.

Grégoire, abate, *Ensayo histórico sobre las libertades de la Iglesia francesa y de las demás del catolicismo durante los dos últimos siglos*, tomo I, Madrid, 1841.

La Parra, Emilio, y María Ángeles Casado, *La Inquisición en España: agonía y abolición*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2013.

Marcocci, Giuseppe, y José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014.

Muhana, Adma, *Os autos do processo de Vieira na Inquisição, 1660-1668*, 2a. ed., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

Sciuti Russi, Vittorio, "El 'citoyen' Grégoire y el debate sobre la Inquisición española y las reservas pontificias al final del siglo XVIII", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII*, 13 (2005), pp. 55-76.

Torres Arce, Marina, "Represión y control inquisitorial en el tribunal de Logroño", *Cuadernos de Ilustración y romanticismo:*

Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII, 13 (2005), pp. 253-296.

Torres Puga, Gabriel, *Opinión pública y censura en Nueva España: indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2010.

Vainfas, Ronaldo, *Antônio Vieira: jesuíta do rei. São Paulo*, Companhia das Letras, Coleção Perfis Brasileiros, 2011.

Varela, Javier, *Jovellanos*, Madrid, Alianza, 1989.

SOBRE LA RELACIÓN DE LAS INQUISICIONES CON LAS DISTINTAS VERTIENTES DE LA ILUSTRACIÓN

Darnton, Robert, *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, trad. de Márgara Averbach y Kenya Bello, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Defourneaux, Marcelin, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo* XVIII, Madrid, Taurus, 1973.

Dellon, Charles, *A Inquisição de Goa*, Estudo, edição e notas Charles Amiel e Anne Lima, Sao Paulo, Phoebus, 2014.

Diana Bianchi, "Inquisición e Ilustración. Un expediente reservado de José del Campillo", *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, núm. 22 (2002), pp. 63-82.

Domergue, Lucienne, "Propaganda y contrapropaganda en España durante la Revolución Francesa (1789-1795)", Jean-René Aymes (ed.), *España y la Revolución Francesa*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 118-167.

Gama, María Luisa, "A Intendência Geral da Polícia de Pina Manique (1780-1805): criação e construção de um novo paradigma na política penal em Portugal nos finais do Antigo Regime", *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, 33 (2016), pp. 97-119.

Gómez Urdáñez, José Luis, *El marqués de la Ensenada: el secretario de todo*, Madrid, Punto de Vista Editores, 2017.

Hunt, Lynn, Margaret C. Jacob, Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe: Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Harvard University Press, 2010.

Marcocci, Giuseppe, y José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014.

Montesquieu, Charles de Secondat, *Cartas persas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Pardo Tomás, José, *El médico en la palestra: Diego Mateo Zapata (1664-1745) y la ciencia moderna en España*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2004.

Sánchez-Blanco, Francisco, *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

SOBRE EL ENFRENTAMIENTO ENTRE LAS INQUISICIONES Y LA ILUSTRACIÓN

Aymes, Jean-Rene, *Ilustración y Revolución francesa en España*, Lleida, Milenio, 2005.

Beccaria, Cesare, *Tratado de los delitos y de las penas*, trad. Juan Antonio de las Casas, Valladolid, Maxtor, 2004.

Defourneaux, Marcelin, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus, 1973.

Defourneaux, Marcelin, *Pablo de Olavide: el afrancesado*, México, Renacimiento, 1965.

Diderot, Denis, y Jean Le Rond d'Alemebert, *Encyclopédie*, ed. digital ARTFL, Universidad de Chicago (https://encyclopedie.uchicago.edu).

García Cárcel, Ricardo, y Doris Moreno Martínez, "La Inquisición y el debate sobre la tolerancia en Europa en el siglo XVIII", *Bulletin Hispanique*, 104-1 (2002), pp. 195-213.

Marcocci, Giuseppe, y José Pedro Paiva, *História da Inquisição portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014.

Quezada Lara, José Luis: "¿Una Inquisición constitucional? Mudanzas y permanencia en las practicas inquisitoriales y la sociedad en Nueva España, 1812-1814", tesis de licenciatura, México, UNAM-FFyL, 2014.

Torres Puga, Gabriel, "Individuos sospechosos: microhistoria de un eclesiástico criollo y de un cirujano francés en la ciudad de México", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 35, 139 (2014), pp. 27-68.

Vilas Boas Tavares, Pedro, "Da reforma à extinção: a Inquisição perante as 'Luzes'", *Revista da Faculdade de Letras*, XIX (2002), pp. 171-208.

Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, Barcelona, Crítica, 1976.

SOBRE LAS SUPRESIONES DE LAS INQUISICIONES POR NAPOLEÓN BONAPARTE Y EL DEBATE EN LAS CORTES DE CÁDIZ

Astórgano Abajo, Antonio, "El inquisidor Rodríguez Laso y el ocaso de la Inquisición valenciana (1814-1820)", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 13 (2005), Cádiz, Publicaciones de la Universidad, pp. 297-345.

Dufour, Gérard, "¿Cuándo fue abolida la Inquisición en España?", *Cuadernos de Ilustración y romanticismo*, 13 (2005), pp. 93-107.

La Parra, Emilio, y María Ángeles Casado, *La inquisición en España: agonía y abolición*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2013.

Llorente, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición*, 4 vols., Madrid, Hiperión, 1980.

Llorente, Juan Antonio, *Memoria histórica sobre la qual ha sido la opinión nacional de España acerca del Tribunal de la Inquisición*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1812.

Martí Gilabert, Francisco, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.

Muñoz Sempere, Daniel (coord.), "La Inquisición y sus ecos", número monográfico, *Cuadernos de Ilustración y romanticismo*, núm. 13 (2005).

Portillo Valdés, José María, "El tiempo histórico del primer constitucionalismo en el Atlántico hispano. Balance y perspectivas", *Almanack* [online] núm. 4 (2º semestre de 2012), pp. 101-112.

Torres Puga, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa, 2005.

Torres Puga, Gabriel (coord.), "El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias, convergencias", número monográfico de *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 108, 4 (2017).

SOBRE LAS RESTAURACIONES DE LA INQUISICIÓN Y SU ÚLTIMA ETAPA EN ESPAÑA

Alonso Tejada, Luis, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas Apostólicas, conspiraciones realistas*, Madrid, ed. ZYX, 1969.

Cicerchia, Andrea, "Las últimas Inquisiciones entre Europa y América. Un recorrido histórico y una reflexión comparativa", en Vassallo, Jaqueline, Miguel Rodrigues Lourenço y Susana Bastos Mateus (coords.), *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*, Argentina, Brujas, 2017.

La Parra, Emilio. "Ni restaurada, ni abolida. Los últimos años de la Inquisición española (1823-1834), *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 108, núm. 4, 2017.

Torres Puga, Gabriel, "El último aliento de la Inquisición de México (1815-1820)", en Serrano Ortega, José Antonio (coord.), *El sexenio absolutista, los últimos años insurgentes. Nueva España (1814-1820)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Historia mínima de la inquisición se terminó de imprimir
en octubre de 2019, en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C.V.,
Calle 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, 52170,
Metepec, Estado de México.
Portada: Pablo Reyna.
Tipografía y formación: Ángela Trujano López.
Cuidó la edición Carlos Mapes bajo la coordinación
de la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.
La edición consta de 1000 ejemplares.

Durante más de seis siglos, la inquisición formó parte del mundo católico. Era una actividad de origen medieval cuyo objetivo era proteger la unidad religiosa por medio de una investigación minuciosa y del juicio de los sospechosos de herejía.

A lo largo de la historia, los inquisidores dirigieron su actividad contra una variedad de "delitos de fe": catarismo, judaísmo, mahometanismo, luteranismo, idolatría, brujería, solicitación, bigamia, lectura de libros prohibidos, blasfemias y ateísmo, entre otros. En algunos momentos fue una inquisición selectiva y discreta; en otros, una persecución con castigos severos y ejecuciones en la hoguera, pero siempre fue una práctica que fomentaba la intolerancia religiosa y la desconfianza hacia la renovación intelectual.

Sin caer en ataques ni en justificaciones anacrónicas, este libro sintetiza las investigaciones recientes sobre el oficio medieval y su transformación en los tres grandes sistemas de la Época Moderna: la Inquisición española, la Inquisición portuguesa y la Inquisición romana. ¿Qué había en común en estas instituciones? ¿Cuál era su relación con la política de Estado? ¿Qué eran los autos de fe y qué tipos de sentencias existían? ¿Cómo se juzgaba la herejía donde no había tribunales de Inquisición? ¿Hubo instituciones semejantes en el mundo protestante? Lejos de circunscribirse a la realidad europea, este libro pone atención en América y Asia, donde la lejanía del centro político y los procesos de evangelización imprimieron características muy peculiares a la actividad inquisitorial.

CREATIVE COMMONS

EL COLEGIO DE MÉXICO

ISBN: 978-607-628-982-2

Historia MÍNIMA